Simone Weil

Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social

Este breve ensayo, casi perfecto, redactado por una jovencísima Simone Weil en 1934, no vio la luz hasta que Albert Camus lo incluyó como pieza fundamental en la antología *Oppression et liberté* de 1955.

Ensayo que comienza con una necesaria crítica al marxismo ortodoxo, que acumulaba un siglo de fracasos, y continúa con un análisis del por qué de esos fracasos, de la inevitabilidad de la injusticia social. A continuación, se perfilan las características de una sociedad libre utópica para entresacar aquello que pudiésemos aplicar a nuestro presente. Termina la autora con una sombría crítica a la sociedad de su tiempo donde el individuo ha sido absorbido y anulado por la colectividad.

La crítica de Weil a los dogmas de la filosofía marxista de la historia es demoledora. Socialismo científico y capitalismo coinciden tristemente en jugárselo todo al desarrollo de las fuerzas productivas, soñando con fuentes de energía inagotables o robots que nos devuelvan el ocio del paraíso perdido. La realidad es que esta confianza ciega en el progreso científico-técnico es una herencia envenenada de los orígenes hegelianos del pensamiento de Marx. Su optimismo acrítico ha llevado al movimiento obrero a un fracaso tan profundo que obliga a replantearse si es posible cualquier tipo de cambio social mientras se mantenga un modo de producción asentado en la deshumanización de la cadena de montaje. La utopía de la desaparición de la propiedad privada no aliviará en nada la alienación de los trabajadores porque el auténtico yugo es la “fábrica”; así lo experimentará la propia Weil al incorporarse a la Renault durante un año y terminar confesando que en tan poco tiempo la habían marcado de por vida con el sello de la esclavitud.

epublibre

Simone Weil

Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social

ePub r1.0
RLull 23.12.15

Título original: *Reflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*
Simone Weil, 1934
Traducción: Carmen Revilla Guzmán

Editor digital: RLull
ePub base r1.2

INTRODUCCIÓN

SOBRE SIMONE WEIL Y SU ESCRITURA

1. Los encuentros con Simone Weil

Cincuenta años después de su muerte, ni la figura ni el pensamiento de Simone Weil se han dejado, ni se dejan academizar; esto es, fijar, sistematizar, ni consagrar; y lo que sabemos de antemano es que nuestros encuentros con esa figura y ese pensamiento suponen que cualquier asunto que se cribe o ventile en ellos quedará trastornado y desde luego enfrentado a su radicalidad. Es decir a la ultimidad del asunto en cuestión, pero también a la de esa figura y ese pensamiento que exigirán todo a quienes a ellos se acerquen: una figura frágil y un pensamiento débil en el sentido de que no tiene complicidad alguna con ninguna clase de violencia o fuerza de autoridad o sistema, pedagogía o imposición, paradigma o atadura. Es realmente el susurro de una voz, y debemos decir que de una voz mística, si ajustamos bien este concepto, después de limpiarlo de todos los equívocos en que hoy más que nunca se hunde, y entendemos que un místico es alguien que no acepta los hechos de la naturaleza y de la historia como el fondo de la realidad, y sospecha y cierne o arruina del todo no sólo toda externidad sino la realidad misma hasta apurarla y cernirla también, hasta llegar a lo real último y sin excluir que esa realidad misma pueda no ser.

La combinación en el pensamiento de Simone Weil de esta lucidez y radicalidad con sus contradicciones, que lo protegen de toda «auctoritas» o contundencia, tenían que suscitar, y siguen suscitando, al igual que su figura por otra parte, repulsiones y fascinaciones, miedos y retornos, una mezcla de temor y

admiración. Y nos quedan testimonios de ello en Simone de Beauvoir o en Trotsky, por ejemplo; o en la novela, *El azul del cielo*, de Georges Bataille, en el personaje que lleva el nombre de Lázaro; aunque este personaje es más que personaje real de novela o proyección de la realidad, un «tipo»: el del luchador social del momento, de aspecto físico y escorzo psicológico o carácter desagradables, duros. Y allí se dice esto: «Me pregunté por un momento si no sería el ser más humano que jamás había visto, pero era también un ratón inmundo el que se acercaba», y una descripción así está demasiado retorizada para ser retrato. Aunque, ciertamente, Simone Weil fue de hecho laminada en su alma y en su cuerpo por el trabajo físico, el olvido de sí misma, y la determinación de arruinar su feminidad hasta el punto que nos muestra, sin ir más allá, su espantosa fotografía para el carnet de identidad de la fábrica Renault, en 1935. Pero quizás también engañosamente, porque ahí no pueden transpirar, en esa cartulina, no sólo la indudable distinción de sus modelos, sino tampoco esa especie de estado de gracia físico que se deriva de una cierta interioridad muy rica, ni el destello mismo de una especie de ligereza e ingravidez juveniles del que tantos otros testigos nos hablan y el poeta Jean Tortel, al dibujarla envuelta en su eterna pelerina, nos ha dejado en un verso:

«Cono en lana negra, absolutamente sin cuerpo».[1]

¿Acaso es siquiera una escritora para nosotros? No tiene ese estatus, ni otro ninguno. Se dice —*e se non é vero é ben tróvalo*— que recientemente se pensó, por un momento, en editar su obra en la colección «La Pléiade» de la editorial Gallimard, pero que alguien advirtió el despropósito, mostrando que Simone Weil no pertenecía al círculo estricto de «los grandes escritores», pero que la escritura de éstos podría decolorar mucho en su compañía, de manera que habría que situarla aparte. Fascinación e incordio, entonces; y en verdad los encuentros con Simone Weil siempre exigen «un aparte».

Esta mujer no tuvo vida privada, ni pública; no tuvo militancia política de dogma, ni de carnet; el gran número de sus escritos, y el grosor y la profundidad de los mismos, no le han otorgado ningún tipo de cachet intelectual, ni literario, y ninguna Iglesia o confesión

atea puede reclamar a quien definía el más radical ateísmo como unión con Dios en una infeliz y amorosa espera. Fue una joven profesora ligada a la acción sindical —«La Virgen roja», la llamaron durante algún tiempo—, pero tanto en ese momento como más tarde, cuando estuvo comprometida en otras organizaciones políticas de izquierda, siempre se comportó de manera atípica, indisciplinada, nada militante de ninguna dogmática, sino como una instancia crítica. Su testarudez era digna de un místico, su sentido de la libertad verdaderamente intratable, y poseía una suma sensibilidad para la desgracia ajena. Fumaba constantemente, manteniendo con frecuencia parte encendida del cigarrillo en el hueco de la mano, y nunca alzó voz, ni fue presa de la vehemencia. Cuando de niña se peleaba con su hermano Andrés —y la pelea podía llegar a ser muy dura— ya lo hacía en silencio, sin una sola queja; y luego, durante toda su vida, jamás iba a ceder en una postura si la consideraba justa. Pero, también desde muy joven, parece haber alargado su esperanza hasta la convicción de que la verdad y los hombres podían ser protegidos, si poseían la lucidez de su situación, y de que había que entregarse hasta la propia perdición en las luchas históricas.

Éstas son, así, «imagen, obra y vida que desconciertan —escribe Alessandro dal Lago— porque se apartan de la seguridad positiva o negativa de nuestro tiempo, de los renacimientos teológicos o del nihilismo… La desnudez de la escritura de Simone Weil —en sus ensayos y en sus cuadernos— convierte al pensamiento en la inmediata traducción de las experiencias, indica algo que se ha hecho incomprensible, pero cuya ausencia advertimos: la concertación de vida y obra, de expresión y lenguaje. Algo, no obstante, que —como muestra su biografía— sólo puede manifestarse en las experiencias-límite».[2] En la lucidez y radicalidad de su mirada mística, maestra de toda sospecha.

2. La bibliografía

Simone Weil nace en 1909, en París, en el seno de una familia burguesa acomodada, de origen judío: su padre es médico psiquiatra.[3] El carácter de la pequeña parece haberse definido muy pronto. A los tres años había divertido con la contestación de que

no le gustaba el lujo cuando alguien le regaló una sortija, pero ya a los cinco se mostró seriamente afectada por los sufrimientos de los soldados de la guerra de 1914 a 1918, y se privaba de caprichos y golosinas. Diríamos que ya estaba marcado su destino.

Sentía una gran admiración por el gran talento matemático de su hermano, pero a la vez una inevitable envidia y desespero: «Deseé morir a causa de mis facultades mentales», nos dice. Porque no era consciente de ellas; pero una buena burguesa, un día, escuchando a ambos hermanos una conversación en el tranvía, midió en seguida el talento extraordinario de aquellos muchachos: «Yo me bajo, no hay quien los aguante», que al fin y al cabo es lo que comentaría luego Simone de Beauvoir: «Su inteligencia, su ascetismo me producían admiración… Yo no la podía integrar en mi universo y me sentía vagamente amenazada».

En la Escuela Normal Superior, recibió una profunda influencia filosófica de Alain, que puede detectarse, desde luego, en sus primeros escritos filosóficos y no será renegada nunca, orientando sin duda la decisión de Simone Weil por el cartesianismo. Y leía a Descartes y a Marx en clase para sus alumnos del Liceo de Puy, a la vez que tomaba parte en las luchas obreras y frecuentaba ambientes populares, lo que lógicamente no estaba bien visto en la pequeña ciudad, ni por parte de las autoridades académicas, que acabaron amonestándola. La respuesta fue: «Señor inspector, siempre he considerado que mi despido sería el remate adecuado a mi carrera».

Por estas fechas, Simone Weil ya tiene secuestrada su vida del todo en favor de los demás. Su madre se inquietaba por su salud: «Lo que me preocupa —escribía a su marido— es que esta chica va a matarse. Como es justo, hace cuestión de honor el que su trabajo de enseñanza no se resienta de todo lo que hace fuera, y durante toda esta semana se ha acostado a una hora entre las doce y media de la noche y las dos de la mañana. Si pudiera quedarse acostada una parte de la mañana, no habría nada que decir; pero se levanta entre las siete y siete y media. Y, unido esto al frío y a la defectuosa organización de la casa, no va a resistir».[4] Y durante toda la vida de Simone Weil, todos los que la conocieron de cerca siempre pensaron lo mismo.

Viajó a Alemania, volvió como profesora a otro Liceo de Auxerre en el que las cosas también terminaron mal. Estuvo en Barcelona y

Valencia en 1934, con sus padres y Aimé Patri, y allí tuvo contactos con miembros de la Federación Comunista Ibérica: Maurín y Miratvilles, por ejemplo, que habían sido anarquistas; y estando allí, apareció en la revista «La révolution prolétarienne» su artículo «Perspectives», que es una reflexión sobre el fracaso de la Revolución soviética —que no había liberado al proletariado—, el movimiento obrero alemán y los movimientos obreros franceses mismos. En el artículo se dice que la última forma de opresión no es, como creía Marx, la opresión capitalista, sino la opresión en nombre de «la función» y «la organización», y el artículo causó escándalo en la izquierda. León Trotsky mismo contestó en un folleto, afirmando que Simone Weil se refugiaba en viejas fórmulas del liberalismo caduco, y que «a ella y a sus semejantes, les serán necesarios muchos años para liberarse de los prejuicios pequeño-burgueses más reaccionarios».

Esas ideas de su trabajo, «Perspectives», son las que cuajarían luego en su libro *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* que el lector tiene en sus manos y al que ella llamó su «Testamento», porque significó realmente un *tournant* en su vida. Lo redactó inmediatamente antes de ingresar en la Renault para compartir el trabajo obrero, y luego marchó a una granja para esposar también en cuerpo y alma el otro trabajo del campo en una de sus variedades más duras: la vendimia, siguiendo intransigentemente fiel a su ascetismo. Se negaba a probar el cremoso queso que se le ofrecía: «Lo apartaba —cuenta la dueña de la explotación, *madame* Bellevue— y decía que no podía probarlo mientras en Indochina estuvieran pasando hambre los niños». Más tarde haría la felicidad del hijo de su portera en París: un pobre idiota con el que pasaba horas enteras jugando a las cartas; y nos ha dejado sin duda alguna la página más seria y profunda sobre estos seres humanos que ella veía al nivel exacto de los genios, y más cercanos a Platón de lo que jamás pudo estarlo Aristóteles. Estuvo en la guerra civil española, en el frente de Aragón, con los anarquistas. Se la destinó a la cocina, y allí el aceite hirviendo de una sartén volcada le causó una gran quemadura en una pierna, por lo que tuvo que ser evacuada. Pero de ésta su corta participación en aquella contienda, además de una singularísima fotografía en la que aparece con un fusil en bandolera y probablemente es el único

icono de la historia en que un místico lleva un arma —lo que suscita reflexiones muy últimas— nos queda una formidable carta a Georges Bernanos, a propósito del gran libro de éste, *Los grandes cementerios bajo la luna*.

«Lo esencial —escribió en esa carta, tras aludir a diversos hechos de brutalidad y crueldad que la laceraron íntimamente y pusieron en cuestión hasta su alma— es la actitud con respecto a la muerte. No he visto a nadie entre los españoles, ni entre los franceses, llegados para luchar o para pasear —estos últimos lo más frecuentemente intelectuales grises e inofensivos—, expresar, ni siquiera en la intimidad, repulsión, disgusto, o al menos desaprobación de la sangre inútilmente vertida»;[5] y, como Bernanos habla del miedo, Simone Weil reconoce que, en efecto, está ahí el miedo, pero que lo que se da esencialmente es un proceso de encanallamiento al que pocos seres humanos pueden escapar. «Tengo el sentimiento —explica— de que, cuando las autoridades temporales y espirituales han puesto a una categoría de seres humanos al margen de aquellos cuya vida tiene un precio, no hay nada más natural para el hombre que matar. Cuando se sabe que es posible matar sin arriesgar castigo, ni censura, se mata; o por lo menos se rodea de sonrisas de invitación a hacerlo a los que matan. Si por casualidad se experimenta al principio un poco de disgusto, se lo silencia y en seguida se lo ahoga por miedo a aparecer falto de virilidad. Hay en ello un arrebato, una embriaguez a la que es imposible resistir sin una fuerza de alma que me veo obligada a pensar que es excepcional, puesto que no la he encontrado en ninguna parte».[6] Y en ninguna parte tampoco encontraríamos la pureza con que ella se había enrolado en aquella contienda: a mil leguas de la política.

En 1937 en Asís, en 1938 en la abadía benedictina de Solesmes, y más tarde en Marsella o en París —no está claro—, tuvo experiencias místicas, y aseguró haber sentido la presencia de Cristo, y de un modo especial en una de esas ocasiones de la que nos habla sobrecogedoramente. Con la misma absoluta seriedad con que escribe que «hay gentes para las que todo lo que les acerca a Dios es bueno. Para mí, es bueno todo lo que les aleja. Entre mí y Él, el espesor del universo —y el de la cruz se interpone».[7] O que «de dos personas sin experiencia de Dios, aquel que le niega es

quizá el que está más cerca de Él».[8] De manera que estamos muy lejos de «un caso» de psicología religiosa y, desde luego, de cualquier pietismo: estamos en la profundidad de una existencia mística, que hace de la negación de Dios su experiencia más alta, y del sufrimiento la manifestación de la presencia divina.

En *La gravedad y la gracia*, hay páginas que parecen haber nacido de la noche total de Auschwitz y habitar allí, y arruinan toda glosa ideológica o banal respecto a este asunto de la condición mística de Simone Weil que, al fin y al cabo, es la fuente de la lucidez y la profundidad y radicalidad de la que nos llegan su vida y su palabra. Se negó siempre a bautizarse por razones intelectuales y dogmáticas, pero también porque le parecía que las Iglesias estaban corrompidas por el poder y la riqueza. Escribió: «A veces me he dicho que me dejaría bautizar en seguida, si en las puertas de las iglesias se anunciase que, para aquellos cuyos ingresos superan una cantidad mínima, estaba prohibida la entrada».[9] Y le pareció que «la voluntad de Dios no es que entre ahora en la Iglesia» y que no podía dejar de preguntarse «si en estos tiempos en que una gran parte de la humanidad está sumergida en el materialismo, Dios no quiere que haya hombres y mujeres entregados a Él y a Cristo y que, no obstante, permanezcan fuera de la Iglesia».[10] O de manera más contundente: «La palabra de Dios es la palabra secreta. El que no ha oído esta palabra, incluso si se adhiere a todos los dogmas enseñados por la Iglesia, no tiene contacto con la verdad».[11]

Ciertamente, pues, tampoco para el catolicismo es recuperable, sin más, Simone Weil; aunque ello se haya intentado, como se ha intentado su recuperación por parte de la izquierda política. Habría que falsear figura y pensamiento de Simone Weil para estas recuperaciones, incluso extraordinariamente bien intencionadas como en el caso del P. Perrin, el editor de los textos que hoy conforman *A la espera de Dios*, a propósito de cuya publicación en Francia escribía cargado de razón Manuel Sacristán: «Lo grave es el contenido de esas notas e introducciones de Perrin, pues ni una sola respeta íntegramente el pensamiento a que se refiere».[12] Mientras el canónigo Charles Moeller, que convoca en su libro *Literatura del siglo XX y cristianismo*, a Simone Weil como «mártir de la caridad», puesto que vivió entregando su vida al prójimo, quedaba desconcertado por su pensamiento hasta el punto de asegurar que

había sido literalmente devorada por su inteligencia, y que «de lo que escribió, que con frecuencia se parece a una novela trágicamente inhumana, me atrevo a decir que casi todo es leña seca, porque las intuiciones fundamentales son falsas. Temo mucho que no quede nada de ello».[13] Es decir, que Moeller hizo una previsión similar a la de Trotsky, desde el otro lado.

Fue detenida dos veces por la Gestapo, pero ésta también debió de quedar desconcertada. Acusó a Simone Weil de colaboracionismo en la resistencia antinazi —y en ella estaba en verdad—, pero en seguida fue liberada por manifestar «trastornos mentales» y ser considerada «inofensiva». El propio general De Gaulle dijo: «¡Está loca!», cuando ella le propuso ser arrojada en paracaídas sobre la zona ocupada de Francia; aunque le encargó un libro «de circunstancias»: esto es, de teoría política, que sería *L'enracinement*, un texto a situar ya entre los textos mayores de la literatura llamada «utópica», pero que los supera a todos porque es la prueba de fuego y la destrucción de todo realismo político y de la practicidad más eficaz y empírica, que sigue ahí, naturalmente, pero ya desposeído por el análisis de Simone Weil de toda respetabilidad intelectual incluso como realismo.

En 1942, pudo llegar con sus padres hasta Argel donde pasó un tiempo en un campo de concentración. Luego fue a Nueva York y, más tarde, a Londres, con intención de retornar a Francia; pero su salud estaba muy quebrantada y, como se negó a alimentarse de mejor manera que lo que consentían a las gentes hacerlo con las cartillas de racionamiento de la Francia ocupada, su estado se agravó, y tuvo que ser internada en el Grosvenot Sanatorium, de Ahsford, en el condado de Kent, el 17 de abril de 1943. Murió el 24 de agosto siguiente, y a su entierro acudieron ocho personas. El forense emitió su dictamen: «La fallecida se mató, al negarse a sí misma suficiente alimento cuando se hallaba con las facultades mentales trastornadas».

Desconcertada también la ciencia, lógicamente.

3. El pensamiento

Ningún sistema de pensamiento hay en Simone Weil, y ninguna posibilidad hay tampoco de sistematizar sus pensares, como ya

queda dicho; pero en sus escritos deben enfatizarse unas cuantas categorías porque son como «las reiteraciones» o «tópicos» de su visión del mundo. Por ejemplo, la verdad y su destino histórico, la atroz eficacia de la violencia, la condición de la desgracia y de aquellos a los que golpea, y la belleza y su expresión a propósito de la cual nos ofrece una especie de teoría estética que afecta, naturalmente, a la palabra y a la escritura.

Con estos «tópicos» mirará y tocará Simone Weil la realidad, y con ellos desconstruirá la especulación filosófica, política, social o estética, porque estos «tópicos» o categorías fundantes son totalmente ajenos a las construcciones culturales establecidas: el hecho central de la desgracia en primer lugar.

A. La desgracia

> «El gran enigma de la vida humana no es el sufrimiento —escribe Simone Weil—, es la desgracia. No tiene nada de extraño que los inocentes sean asesinados, torturados, expulsados de sus países, reducidos a la miseria o a la esclavitud, encerrados en campos o en cárceles, puesto que hay criminales para llevar a cabo esas acciones. Y no es extraño tampoco que la enfermedad imponga grandes sufrimientos que paralizan la vida y hacen de ella una imagen de la muerte, puesto que la naturaleza está sometida a un ciego juego de las necesidades mecánicas. Lo que es asombroso es que Dios haya otorgado a la desgracia el poder de apoderarse del alma misma de los inocentes y dominarla como un dueño absoluto. En el mejor de los casos, aquel a quien marca la desgracia no conservará la mitad de su alma.»[14]

Es decir, que Simone Weil sitúa a la desgracia como un hecho umbilical, fundante y enigmático, absolutamente singular y en relación con el cual hace incluso una apelación teológica que subraya la inexplicabilidad y la tremenda densidad del mismo; y extiende ante nosotros una como fenomenología del desgraciado: «Los que han recibido uno de esos golpes —dice—, tras

experimentar los cuales un ser se debate en el suelo como un gusano medio aplastado, no tienen palabras para expresar lo que les sucede. Entre las gentes que encuentran, aquellos que, incluso habiendo sufrido mucho, no han tenido un contacto con la desgracia propiamente dicha, no tienen ninguna idea de lo que es. Es algo específico, irreductible a cualquiera otra cosa, como los sonidos de los que nadie puede dar idea a un sordomudo. Y los que han sido mutilados por la desgracia no están en situación de socorrer a nadie y son casi incapaces de desearlo. De manera que la compasión hacia los desgraciados es una imposibilidad. Cuando verdaderamente se produce, es un milagro más sorprendente que el andar sobre las aguas, la curación de los enfermos e incluso la resurrección de un muerto».[15]

B. La verdad

Ahora bien, en este ámbito de la desgracia es en el que se produce, y el único en el que puede producirse, para Simone Weil, el encuentro de la verdad y su expresión, porque «hay una alianza natural —dice— entre la verdad y la desgracia, porque una y otra son suplicantes mudas, eternamente condenadas a permanecer sin voz entre nosotros»;[16] y porque la experiencia de la nada, que hace el desgraciado, es lo que le configura como capaz de ver y decir la verdad. «Es la situación de extrema y total humillación —explica— la que es también condición del paso a la verdad. Es una muerte del alma… Escuchar a alguien es ponerse en su lugar mientras habla. Ponerse en lugar de un ser, cuya alma está mutilada por la desgracia, o en peligro inminente de estarlo, es aniquilar la propia alma. Es más difícil que lo que sería el suicidio para un niño encantado de vivir. Así, los desgraciados no son escuchados. Están en la situación en que se encontraría aquel a quien se hubiera cortado la lengua y que, por un momento, lo hubiera olvidado. Sus labios se mueven y ningún sonido llega a los oídos. Ellos mismos quedan rápidamente afectados por la impotencia de utilizar el lenguaje ante la certeza de no ser oídos»,[17] y por esto es por lo que «no hay esperanza para el vagabundo que está de pie ante el magistrado. Si a través de sus balbuceos brota algo desgarrador que atraviesa el alma, no será escuchado ni por el magistrado, ni por los

circunstantes. Es un grito mudo. Y los desgraciados entre ellos son casi siempre también sordos, los unos para los otros. Y cada desgraciado, bajo la presión de la indiferencia general, trata, mediante la mentira o la inconsciencia, de hacerse sordo a sí mismo».[18]

¿Qué justicia entonces podría hacerse a esos desgraciados? Simone Weil responde: «El espíritu de justicia y el espíritu de verdad no son sino solamente uno, porque la desgracia y la verdad tienen necesidad, para ser oídas, de la misma atención. El espíritu de justicia y de verdad no es otra cosa que una cierta especie de atención, que es la del puro amor».[19] Y no hay que olvidar nada de esto: este fondo del pensamiento de Simone Weil y el hondón del pozo de donde proceden sus palabras y sus juicios, cuando se la vea enjuiciando situaciones sociales o políticas; y no podrá entenderse nada de su propio lenguaje, ni de su modo de entender la expresión por la palabra y la escritura, si no se tiene en cuenta que ellas también —como la belleza en el plano literario— quedan conectadas a esa situación fundante de la desgracia.

C. Las palabras

«Tan horrible es la desgracia —dice Simone Weil— como solemnemente hermosa es la exposición verdadera de esa desgracia. Se puede ofrecer como ejemplo, incluso en los siglos recientes, *Fedra, La escuela de las mujeres, Lear*, los poemas de Villón; pero mejor las Tragedias de Esquilo y Sófocles, y mejor aún *La Ilíada*, el *Libro de Job*, algunos poemas populares y, mejor todavía, las narraciones de la Pasión en los Evangelios. El relámpago de la belleza se ha extendido ahí sobre la desgracia por la luz del espíritu de justicia y de amor, el único que permite a un pensamiento humano mirar y reproducir la desgracia del mundo tal cual es».[20] Y sucede esto porque «cada vez que un fragmento de verdad inexpresable pasa a las palabras que, sin poder contener la verdad que las ha inspirado, tiene en ella una tan perfecta correspondencia por su adaptación, que suministran un soporte a todo espíritu deseoso de encontrarla, todas las veces que sucede eso, un relámpago de belleza se extiende sobre las palabras».[21]

Tal es la «teoría literaria» de Simone Weil o, más ampliamente,

la teoría de la expresión de la palabra que es verdadera y, por lo tanto, no podía dejar de formular la cuestión del lenguaje público o político en relación con la condición de la desgracia; y escribe: «Poner en la boca de los desgraciados palabras que pertenecen a la región media de los valores, tales como democracia, derecho de la persona, es hacerles un presente que no es capaz de procurarles ningún bien y que les hace inevitablemente mal… Es suficiente, para estar seguro de que lo que se dice es lo que hay que decir, restringirse, cuando se trata de las aspiraciones de los desgraciados, a las palabras y a las frases que expresan siempre, por doquier y en toda circunstancia, únicamente el bien»,[22] que quedará expresado solamente en palabras y nociones «cuya morada se encuentra en el cielo, por encima del cielo, en el otro mundo: es decir, que no participan del montaje cultural establecido». Y éste es uno de los dos servicios que se pueden rendir con las palabras. El otro es encontrar palabras que expresen la verdad de la desgracia; que, a través de las circunstancias exteriores, hagan sensible el grito lanzado en el silencio: «¿Por qué me haces mal?».[23]

A este respecto, sin embargo, Simone Weil dice que los desgraciados «no deben contar para esto con los hombres de talento, las personalidades, las celebridades, ni incluso con los hombres de genio en el sentido en que se emplea de ordinario la palabra genio, cuyo uso se confunde con la palabra talento. No pueden contar más que con los genios de primer orden: el poeta de *La Ilíada*, Esquilo, Sófocles, Shakespeare, tal como era cuando escribió *Lear*, Racine, tal como era cuando escribió *Fedra*. No muchos». Y luego Simone Weil sigue su discurso en una dirección desconcertante del todo para los valores del *establishment*, literarios, expresivos, científicos, educativos y de la cultura entera, afirmando que «hay otros hombres que, estando mal o mediocremente dotados por la naturaleza, parecen infinitamente inferiores no solamente a Homero, Esquilo, Sófocles, Shakespeare, Racine, sino también a Virgilio, Corneille, Hugo, y que, sin embargo, viven en el reino de los bienes impersonales en el que estos últimos no han penetrado».[24] Y Simone Weil nos señala entonces a *l'idiot de village*: alguien que en medio de sus balbuceos es, «por el pensamiento, infinitamente superior a Aristóteles; y, si un hada viniera a proponerle que cambiase su suerte por un destino análogo al de

Aristóteles, la sabiduría en su caso sería rehusar sin dudarlo. Pero no sabe nada. Nadie se lo dice. Todo el mundo le dice lo contrario. Hay que dar coraje a los idiotas, a las gentes sin talento, a las gentes de talento mediocre o apenas un poco sobre la media, que tienen genio. No hay que tener miedo de tornarlos orgullosos. El amor de la verdad está siempre acompañado de humildad».[25] Así que, «en vez de animar la floración de talentos, como se proponía en 1789, hay que mimar y dar calor con un tierno respeto al crecimiento del genio; porque sólo los héroes realmente puros, los santos y los genios, pueden ser un socorro para los desgraciados… Ni las personalidades, ni los partidos dan audiencia jamás ni a la verdad, ni al desgraciado».[26]

He aquí una medida y piedra de toque radical de toda construcción cultural para decidir si es realmente humana, aunque el resplandor que nace de esa hermandad entre Esquilo y el desgraciado o el *idiot de village* nos aterre verdaderamente en su verdad profunda. Todos nuestros valores son arruinados y deshechos, y esto como con un simple susurro que nos señala la mentira y la violencia que subyace en ellos.

D. La violencia

Lo específico de la violencia es, a los ojos de Simone Weil, que siempre resulta irreversible, es indominable y cosifica a los hombres y a lo humano, los rebaja «al nivel de la materia inerte, que no es más que pasividad, al igual que las fuerzas ciegas no son sino impulso. Éste es el secreto último de la guerra, *La Iliada* lo expresa, comparando a los guerreros al incendio, a la inundación, al viento, a las bestias feroces, a cualesquiera de las causas que provocan un desastre, o bien a los animales asusados, a los árboles, al agua, a la arena, a todo lo que resulta movido por la violencia de las fuerzas externas».[27] Y la violencia puede solidificarse, desde luego, y se solidifica, en construcción cultural.

Simone Weil señala la naturaleza estructural de fuerza y violencia de la civilización romana, que arrasó culturas enteras y para siempre: entre ellas la cultura occitana. La *Roma vorax hominum* es el paradigma de fuerza y violencia que ella verá reproducirse luego en el reinado de Luis XIV y, sobre todo, en el

hitlerismo. «Los romanos —escribe— han conquistado el mundo por la seriedad y la disciplina, la organización, la continuidad del modo de ver las cosas y de método; por la convicción de que ellos eran una raza superior y nacidos para mandar; por el empleo meditado, calculado, metódico, de la más tremenda crueldad, de la perfidia fría, de la propaganda más hipócrita, utilizados a la vez o sucesivamente; por una resolución inquebrantable de sacrificar siempre todo al prestigio, sin ser jamás sensibles ni al peligro, ni a la piedad, ni a ningún respeto humano; por el arte de descomponer bajo el terror el alma misma de sus adversarios, de adormecerlos durante la esperanza, antes de domeñarlos por las armas; por un manejo, en fin, tan hábil de la más grosera mentira, que han engañado incluso a la prosperidad y nos siguen engañando. ¿Quién no reconocerá estas señales?[28] La inhumanidad era general en los espíritus y en las costumbres. En la literatura latina se encuentran pocas palabras que den un sonido de humanidad, mientras se encuentran tantas en Homero, Esquilo, Sófocles y los prosistas griegos; se puede exceptuar un verso de Terencio, que era cartaginés por otra parte, y algunos otros de Lucrecio y de Juvenal. Por el contrario, el piadoso héroe del dulce Virgilio se representa, más de una vez, matando a un enemigo desarmado, que implora la vida, y sin pronunciar las palabras que hacen admirable, incluso en una escena de esta clase, a *La Ilíada*. Cuando no se dedican a glorificar la fuerza, a excepción de Lucrecio y Juvenal, se ocupan sobre todo de cantar el placer y el amor, a veces de manera deliciosa, pero la bajeza sorprendente de la concepción del amor en los elegiacos no deja de estar en relaciones estrechas, según toda verosimitud, con la admiración de la fuerza y contribuye a la impresión general de brutalidad».[29]

Ahí están los orígenes y las raíces del hitlerismo, ciertamente, pero ¿acaso no reencarnan todo eso también la cultura y la praxis social y política de la URSS, y acaso no la reencarna nuestra propia civilización occidental? ¿Y pensaron en todo esto y en el propio entramado de esas civilizaciones de violencia los teóricos y prácticos revolucionarios del siglo XX? Simone Weil nos muestra que se pagaron de ideología, y se dieron por satisfechos con ello. «La aparición de doctrinas revolucionarias, ansiosas de demostrar que la sociedad burguesa se había convertido en imposible —dice—, no

trataron naturalmente nunca de definir el equilibrio económico a partir de condiciones que estarían dadas, y admitieron para el futuro, como evidente, que la revolución en materia económica aportaría todas las soluciones, suprimiendo todos los problemas. Ningún revolucionario trató nunca de definir seriamente las condiciones del equilibrio económico en el régimen especial que esperaba».[30] Y ahora sabemos muy bien que eso ha estado en la base de su inmenso fracaso; pero ¿es que los revolucionarios habían pensado siquiera en el hombre, «el capital más preciado» según la fórmula de Marx, de otro modo que inserto en un *totum*, que concluyó siendo ineluctablemente el de la *Roma vorax hominum*?

E. Una cierta idea del hombre

Simone Weil parte de una consistencia fundamental del ser humano que, por serlo, genera en su ámbito sociopolítico una serie de «obligaciones para con el ser humano» en cualquier tipo de civilización y cultura, y de organización sociopolítica y económica. Y Simone Weil comienza afirmando, a este propósito, que ese ser humano tiene unas necesidades básicas e ineludibles: «sagradas»; y que «su satisfacción no puede estar subordinada ni a la razón de Estado, ni a ninguna consideración de dinero, nacionalidad, raza, color, ni valor moral o de otra clase, ni a ninguna otra condición, cualquiera que ésta sea». Sólo tiene un límite: el que marcan las necesidades de todos los seres humanos, pero que sólo es legítimo cuando esas «necesidades de todos los seres humanos reciben la misma atención».[31] Y explicita luego el ámbito a este respecto, haciendo una minuciosa enunciación: por ejemplo, «el alma humana tiene necesidad de verdad y de libertad de expresión», lo que significa que «todos tengan acceso a la cultura del espíritu sin tener que ser transplantados, ni material, ni moralmente. Exige que no actúe jamás, en el plano del pensamiento, ninguna presión material o moral procedente de otra intención que la de la preocupación por la verdad, lo que implica la prohibición absoluta de toda propaganda sin excepción. Exige la protección contra el error y la mentira, lo que convierte en falta punible toda falsedad material, evitable, afirmada públicamente. Exige una protección de la salud pública contra los venenos en el plano del pensamiento».

[32] Y la inteligencia tiene necesidad, para actuarse, de poder expresarse sin que ninguna autoridad la limite. Es por lo tanto necesario un ámbito de la investigación intelectual pura, que sea distinto pero accesible a todos, y en el que ninguna autoridad intervenga.[33]

Por lo que atañe a la propiedad personal, Simone Weil afirma que «no viene constituida jamás por la posesión de una suma de dinero, sino por la apropiación de objetos concretos, tales como la casa, campo, muebles, útiles, que el alma mira como una prolongación de sí misma y del cuerpo. La justicia exige que la propiedad personal así entendida sea inalienable, como libertad», y «la existencia de una clase social definida por la falta de propiedad personal y colectiva es tan vergonzosa como la esclavitud».[34]

«El alma humana, en fin —sigue diciendo Simone Weil— tiene necesidad, por encima de todo, de estar enraizada en varios medios naturales, y de comunicar con el universo a través de ellos»; y «la patria, los mundos definidos por la lengua, por la cultura, por un pasado histórico común, la profesión, la localidad, son ejemplos de medios naturales», de manera que «es criminal todo lo que tiene como consecuencia desarraigar a un ser humano u obstaculizar que eche raíces».[35]

¿Tenemos que preguntarnos si estamos ante un pensamiento utópico de carácter idealista? Simone Weil misma cree que una cultura basada en este modo de entender las cosas necesitaría en primer lugar ser aceptada, y luego un gran período de tiempo para ser encarnada; pero es que no se trata de esto: se trata de que, al examinar cualquier tipo de civilización o cultura, u organización sociopolítica y económica y comprobar que en ellas no se cumplen esas «obligaciones para con el ser humano», comprobamos también que en ellas ese ser humano no puede subsistir como tal, y que todas esas construcciones culturales sólo subsisten como devoradoras y aplastadoras de seres humanos, de manera que así resulta claro que no estamos realmente ante un idealismo ético, sino ante un *minimum* realista para una sociedad en la que el hombre cuente. Y esto será luego posible o no, pero las cosas deben ser llamadas por su nombre, y estas sociedades levantadas con burla o enteramente al margen de esas «obligaciones para con el ser humano» deben ser consideradas prehumanas, o bárbaras

sencillamente.

El pensamiento de Simone Weil en torno a estos sus «tópicos», o categorías fundantes desde los que mira la realidad, es obviamente mucho más complejo que lo que puede mostrar esta pequeña antología aquí ofrecida, pero quizás sus textos sirvan, de manera propedéutica al menos, para entender cuál es el «humus» de donde brotan las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, incluso si esos textos son a veces posteriores a la redacción de ese librito: nos muestran el fondo de su pensamiento. Porque, además, este libro de las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* se redacta en estado de crisis, por así decirlo: en esa media *vita* o gran repecho de ella en que nada se reniega de lo anterior, pero se está trabajando en el interior por una nueva visión de las cosas.

En el momento en que el libro se escribe, Simone Weil es todavía una luchadora social, una militante de la justicia, que cree aún que puede hacerlas cuentas con la injusta sociedad en que vive, y cambiarla revolucionariamente; pero en el hondón de su pensamiento ya se ha asomado a una radicalidad mayor: la de repensar toda una cultura, una civilización, la condición humana entera en su realidad histórica, y todo lo que hay tras ella o en su seno y constituye el enigma de lo humano, pero también su profunda consistencia. Y Simone Weil ya nunca podrá ser entendida por quienes desde cualquier ámbito: político, social o religioso, pongamos por caso, tienen de la realidad y del hombre mismo una concepción que no posee ese grosor y enraizamiento que en ella tiene: esa resonancia mística, que quiere decir que está por encima o en otro plano de cosas que el instrumental y el de las categorías de manejo y construcción cultural de cualquier tipo en las que el hombre es objetivado.

Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social es, así, el análisis del mundo que no marcha, de una civilización que hace «crac» y no ve esperanza de historia delante de ella, del fracaso de una revolución y hasta de la puesta en cuarentena de la posibilidad de ésta; pero también es el punto de partida de una actitud y una lucha, instaladas en un plano más profundo, bajo una especie de lema radical: «Bien y mal. Realidad. Es bueno lo que ofrece más realidad a los seres y a las cosas, malo lo que se la

quita». Y lo primero de todo es la lucidez de la inteligencia.

4. Las Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social

Cuando Simone Weil publica su artículo, «Perspectives», en *La révolution prolétarienne*, hay desde luego gentes en los ambientes revolucionarios y de izquierda, que se percatan de la importancia del texto como esfuerzo de conocimiento de la realidad histórica, pero son las menos. El texto choca naturalmente contra el dogmatismo, y Roger Hagnan, por ejemplo, publica en la misma revista un artículo bajo el título de «No tanto pesimismo» en el que dice: «Simone Weil inspecciona el mundo visto desde lo alto, y muestra las numerosas razones de temor, nos da algunas para esperar, de las cuales la más clara es la de comprender la fuerza que nos aplasta. Esto recuerda la historia de "la caña pensante" de Pascal. Simone Weil se resignaría en rigor al fracaso si supiera entender las causas. Esta alta resignación intelectual, ¿tiene algo que ver con nuestro sindicalismo revolucionario?… El pesimismo lúcido (?) de Simone Weil, ¿no ablandará a los más firmes?… Simone Weil hubiera podido añadir a sus numerosas razones de temor… otra. Se trata del papel jugado en el movimiento obrero por intelectuales aventureros que no tienen respeto de la organización. Que los intelectuales aventureros —de inspiración generosa y vigor doctrinal— dejen de meditar sobre la debilidad del proletariado. Que se aseguren, más bien, de su propia ineptitud para dirigirlo». [36]

Hoy estas palabras, como las de Trotsky que también comentaron despectivamente el artículo en cuestión de Simone Weil, nos suenan trágicamente en su absoluta, e irresponsable y necia seguridad. Sesenta años han mostrado a lo que han conducido el espíritu de organización y los optimismos dogmáticos sobre la siempre modesta lucidez mental y el saber, la capacidad de comprender lo que en el mundo ocurre y por qué ocurre. «El ser dotado de razón puede convertir todo obstáculo en materia de su trabajo, y sacar de ahí partido», decía Marco Aurelio; y Simone Weil no en balde puso estas palabras como uno de los dos lemas del frontispicio de *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la*

opresión social.

Pero ella podía ser difícilmente comprendida por sus mismos compañeros de lucha social. En primer lugar, por la densidad de pensamiento y la enunciación de una palabra y una mirada sobre el hombre y el mundo, que no tienen nada que ver con la *platitude*, o la ideologización, o la simpleza con que en sus lectores y oyentes podían entenderlas; y es en este tiempo, por cierto, cuando se le ruega a Simone Weil que exponga solamente una idea por conferencia, lo que nos recuerda dramáticamente la recomendación que, según nos cuenta Paul Odman, le hizo un día la muy burguesa y mundana *Harper's Magazine* a él mismo: la de una idea por página, porque sus bienestantes lectores no podrían tolerar mayores dosis, ni pensar por su cuenta. Pero, en segundo lugar o al mismo tiempo, estaba el dogmatismo, la sacralidad de los principios revolucionarios y de su clero dirigente, de la organización o cuerpo salvífico. Y, cuando Simone Weil se entrevista con Leon Trotsky, en julio de 1933, las voces que se oyen desde la habitación en que ambos discuten son las de Trotsky, que defiende allí todo eso: la seguridad dogmática y la organización salvadora, la sacralidad de la revolución y su carácter ineluctable de triunfo.

A Simone Weil le había divertido que Trotsky, en el folleto de contestación a su artículo «Perspectives» y refiriéndose a ella, hubiera hablado de liberalismo vulgar y de «exaltación anárquica barata», o de «los más reaccionarios prejuicios pequeñoburgueses», pero Simone Weil hace este terrible comentario tras la entrevista: «En el fondo, L. D. (Trotsky) y Lenin han jugado un papel análogo al de los grandes capitalistas, cuando el capitalismo era todavía progresista, al precio del aplastamiento de millones de vidas humanas».[37] Lo que es un *factum*, y en *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Simone Weil también hablará sustancialmente de hechos, y del hombre.

Por estas mismas fechas, el carácter mismo de la Weil se ha endulzado. «Continúa luchando contra la injusticia —dice S. Pétrement— pero casi sin irritarse. Se está volviendo cada vez más y más grave, tranquila, y dulce».[38] Su confianza en la lucha política y sindical se ha roto, ha escrito su «Testamento» en las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, y va a enrolarse en un trabajo fabril en cadena para entregar su cuerpo y

su alma a la fatiga y la deshumanización que destruyen tantas vidas, y también destruirán un poco más la suya.

Lo primero que hay que decir, en cualquier caso, de este texto de *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* es que es un texto tranquilo, y no carece tampoco de significado a este respecto el hecho de que, junto a las palabras de Marco Aurelio arriba citadas, figuren estas otras como indicativas del espíritu del libro, pertenecientes a Spinoza y que resumen la obra y el talante de éste: «En lo que concierne a las cosas humanas, no reír, ni llorar, no indignarse, sino comprender».

El filósofo de Amsterdam había desmontado pieza a pieza, tranquila e implacablemente, todo el montaje del poder político, y señalado su funcionamiento, en su *Tractatus theologico-politicus*, incluso al precio de despojar de toda esperanza a su propio pueblo, y Simone Weil desarticulará aquí, en estas Reflexiones, la construcción y el montaje del sistema producción-opresión capitalista, y la cultura deshumanizada que ha instalado; pero también desmontará y desarticulará la intocable maquinaria del pensamiento marxista, cerniéndolo con su crítica, y liquidará sin piedad las esperanzas de tipo *«nai'f»* o dogmático de la revolución. Así que es lógico que ambos —Spinoza y Simone Weil— levantaran las iras de la organización: la sinagoga en el primer caso, y los partidos, sindicatos y grupos revolucionarios en el segundo, y el repudio de sus fieles. Pero organizaciones y dogmáticos pasaron, y esas páginas están ahí.

Leídas estas *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, a los sesenta años de haber sido publicadas, lo que maravilla ciertamente es su frescor. La situación en que nuestra civilización se encuentra es solamente la agravación y solidificación del cuadro trazado en esas páginas en las que, precisamente porque son una mirada sobre la realidad histórica total, no sólo se anuncia la liquidación de las esperanzas revolucionarias, sino de las mismas promesas emancipatorias de la Ilustración, y el triunfo de un positivismo cuasiontológico, porque, incluso en los ámbitos revolucionarios o sus herederos, de la negación de los hechos en obsequio de la ortodoxia se ha pasado a la aceptación igualmente dogmática de que sean «los hechos brutos» los que dictaminen y decidan la verdad y el bien, y marquen el ámbito de lo posible. La

historia todo lo habría hecho bien, y sólo quedaría una cosa por hacer: desposar el triunfo del sistema de la *Roma vorax hominum* en su versión definitiva, porque esa historia habría acabado con ese triunfo, habría llegado a su plenitud, y ya no habría un futuro distinto posible.

El acabamiento del marxismo real en el deshonor de una historia de horror, estupidez y muerte lleva ahora, incluso a quienes aseguraban su militancia contra la opresión social, a auparse al carro de ese realismo de los «facta» y a «condonar», por lo tanto, o renegar si llega el caso, todo un pasado de sufrimiento, y a renunciar a cualquier clase de futuro distinto. Porque el futuro no se ve ya con miedo, como Simone Weil decía, sino como inexistente de otro modo que como la consolidación del presente, cada vez más sólida y perfecta.

Las *Reflexiones* son una meditación crítica sobre tres temas, después de haber trazado en sus primeras páginas un panorama de la situación de la cultura y su funcionamiento: una crítica del marxismo en algunos de sus esenciales presupuestos y análisis teóricos, un cuadro teórico de una sociedad libre, y un diseño o pintura de la vida social contemporánea. La mirada radical de Simone Weil entra ahí como un escalpelo, y el lector de hoy de este texto no precisa mediaciones de ningún tipo para medir su extraordinaria lucidez. Le es suficiente saber lo que sabe como sucedido desde que este texto fue escrito, y con mirar en derredor suyo, tomar su propia vida en sus manos.

«Jamás el individuo —escribe ahí Simone Weil— ha estado tan completamente entregado a una colectividad ciega, y jamás los hombres han sido más incapaces no solamente de someter sus acciones a sus pensamientos, sino simplemente de pensar. Los términos de opresores y oprimidos, la noción de clase, todo esto está bien cerca de perder su significación: tan evidente es la impotencia y la angustia de todos los hombres ante la máquina social, convertida en una máquina de triturar los corazones, aplastar los espíritus, una máquina de fabricación de la inconsciencia, de la estupidez, de la corrupción, de la abulia, y sobre todo del vértigo».[39] Un vértigo que se genera, dice ella, en la monstruosa desproporción entre el hombre y el mundo con que se enfrenta; pero quizás ya se ha dado un paso más en esta hora, y ya

no hay vértigo porque no hay «yo» que sea sujeto de ese vértigo. Éste es el instante de la liquidación de ese «yo», y de una liquidación cómplice y complaciente en aras de la «felicidad, porque, efectivamente, la máquina de la fabricación de inconsciencia ha funcionado y sigue funcionando a la perfección, haciendo abrir a todo el ganado humano la boca del mismo modo y según las reglas de la mayoría, que es el signo de la civilización babélica o construcción de una Gran Torre de tecnología punta para el rey Nimrod de quien derivarán las consignas para el pensar, el sentir y el mover los labios al unísono dentro de la mayor ortodoxia que vieron los siglos».

Todo aquello que construye un «yo» humano: desde los enraizamientos naturales, de que habla Simone Weil, hasta su lenta y difícil construcción cultural con el saber, el arte, la escritura, el pensamiento, y pasando por el recuerdo y la memoria que son el propio territorio y raíz de ese «yo» humano, todo queda radiado de esta civilización babélica. Es decir, todo lo que constituye la propia consistencia humana, que no puede darse sin ese «yo» así construido culturalmente: algo muy distinto a lo que los grandes imbéciles o los grandes canallas llaman despectivamente «Humanidades» y piensan que es un adorno o guinda de la tarta de una existencia confortable, restringida a unas élites, pero que se sabe muy bien que se roba a los más débiles y a los desgraciados, que Simone Weil quería ver sentados junto a Esquilo.

Las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* es un texto de análisis social y político, pero, como en los ámbitos políticos se advirtió en seguida, es un discurso sobre la cultura humana entera, que lógicamente, aunque eso constituyera un reproche para esos ámbitos, es lo que le salvaba de ser un mero texto instrumental y de circunstancias, fechado y muerto. Pero si hay en él un marchamo, un énfasis, un centro sobre el que todo el discurso gravita, ése es el de la reafirmación de la primacía del pensar y de la inteligencia, la construcción de un «yo» que trate de ver y entender, incluso si es la ruina o es la nada lo que en el fondo de la realidad se encuentra. Y ésta es la actitud mística del conocimiento: «Ni esto, ni esto, ni esto, ni esotro, ni esotro, ni esotro», decía Juan de la Cruz, y quien se acerque a Simone Weil, que no es menos radical sino todo lo contrario, ha de estar

dispuesto a esa aventura.

En la última línea de estas *Reflexiones* se lee: «Aunque una serie de reflexiones así orientadas tuviera que quedar sin influencia sobre la evolución ulterior de la organización social, no perdería por eso su valor; los destinos futuros de la humanidad no son el único objeto que merece consideración. Sólo los fanáticos pueden dejar de valorar su propia existencia, si no sirve a una existencia colectiva; reaccionar ante la sumisión del individuo a la colectividad implica que se comience por rehusar la subordinación del propio destino al curso de la historia. Para determinarse a semejante esfuerzo de análisis crítico es suficiente comprobar que permitiría, a quien lo emprendiese, escapar al contagio de la locura y del vértigo colectivo, reanudando por su cuenta, por encima del ídolo social, el pacto original del espíritu con el universo».[40]

Es decir, siendo un «yo» de hombre.

JOSÉ JIMÉNEZ LOZANO

REFLEXIONES SOBRE LAS CAUSAS DE LA LIBERTAD Y DE LA OPRESIÓN SOCIAL

En lo que concierne a las cosas humanas,
ni reír, ni llorar, ni indignarse,
sino comprender.

SPINOZA

El ser dotado de razón puede hacer de cualquier obstáculo
materia de su trabajo, y sacar partido de ello.

MARCO AURELIO

La época actual es de aquellas en las que todo lo que normalmente parece constituir una razón para vivir se desvanece, en las que se debe cuestionar todo de nuevo, so pena de hundirse en el desconcierto o en la inconsciencia. Que el triunfo de movimientos autoritarios y nacionalistas arruine por todas partes la esperanza que las buenas personas habían puesto en la democracia y en el pacifismo es sólo un aspecto del mal que sufrimos; éste es mucho más profundo y está más extendido. Podemos plantearnos si existe un ámbito de la vida pública o privada en el que la fuente de actividad y de esperanza no esté envenenada por las condiciones en las que vivimos. El trabajo ya no se realiza con la orgullosa conciencia de ser útil, sino con el sentimiento humillante y angustioso de poseer, sólo por el hecho de disfrutar, sencillamente, de un puesto de trabajo, un privilegio concedido por un pasajero favor de la suerte, privilegio del que están excluidos muchos seres humanos. Los empresarios han perdido la ingenua creencia en un progreso económico ilimitado que les hacía imaginar que tenían una misión. Parece que el progreso técnico ha quebrado, ya que, en lugar de bienestar, lo único que ha aportado a las masas es la miseria física y moral en la que las vemos debatirse; por lo demás, las innovaciones técnicas ya no se aceptan prácticamente en

ninguna parte, salvo en la industria de guerra. En cuanto al progreso científico, no se ve con facilidad para qué puede servir apilar aún más conocimientos sobre un cúmulo ya demasiado vasto como para que lo abarque el pensamiento de los especialistas; la experiencia muestra que nuestros antepasados se engañaron al creer en la difusión de las luces, porque no es posible divulgar a las masas sino una miserable caricatura de la cultura científica moderna, caricatura que, lejos de formar su juicio, las habitúa a la credulidad. Incluso el arte sufre el contragolpe del desconcierto general que, en parte, le priva de su público y, por ello, perjudica la inspiración. La vida familiar, en fin, no es sino ansiedad desde el momento en que la sociedad se ha cerrado para los jóvenes. La generación, cuya vida es únicamente espera febril del futuro, vegeta, en todo el mundo, con la conciencia de no tener ningún futuro, de que no hay lugar para ella en nuestro universo. Por lo demás, aunque este mal es más agudo para los jóvenes, es hoy común a toda la humanidad. Vivimos una época privada de futuro. La espera de lo que vendrá ya no es esperanza, sino angustia.

Hay, sin embargo, desde 1789, una palabra mágica que contiene todos los futuros imaginables y nunca está tan cargada de esperanza como en las situaciones desesperadas; es la palabra revolución. De un tiempo a esta parte se pronuncia a menudo. Deberíamos estar, al parecer, en pleno período revolucionario; pero, de hecho, todo pasa como si el movimiento revolucionario decayera con el régimen que aspira a destruir. Desde hace más de un siglo, cada generación de revolucionarios ha esperado alternativamente la proximidad de una revolución; hoy, esta esperanza ha perdido todo lo que podía servirle de soporte. Ni en el régimen nacido de la Revolución de Octubre, ni en las dos Internacionales, ni en los partidos socialistas o comunistas independientes, ni en los sindicatos, ni en las organizaciones anarquistas, ni en las pequeñas agrupaciones de jóvenes que desde hace un tiempo han surgido en tan gran número, puede encontrarse algo que sea tan vigoroso, sano o puro; hace tiempo que la clase obrera no ha dado ningún signo de aquella espontaneidad con la que contaba Rosa Luxemburg y que, por otra parte, jamás se ha manifestado sino para ser inmediatamente ahogada en sangre; a la clase media no le seduce la revolución salvo cuando la evocan, con fines demagógicos, aprendices de dictador.

Se repite a menudo que la situación es objetivamente revolucionaria, que sólo falta el «factor subjetivo»; ¡como si la carencia total de la fuerza que, sólo ella, podría transformar la situación no fuese un carácter objetivo de la situación actual, cuyas raíces hay que buscarlas en la estructura de nuestra sociedad! Por ello, el primer deber que nos impone el presente es el de tener suficiente valor intelectual como para preguntarnos si el término revolución es algo más que una palabra, si tiene un contenido preciso, si no es, sencillamente, una de las numerosas mentiras suscitadas por el desarrollo del régimen capitalista y que la crisis actual nos hace el favor de disipar. La cuestión parece impía, debido a los seres nobles y puros que han sacrificado todo, incluida su vida, a esta palabra. Pero sólo los sacerdotes pueden pretender que el valor de una idea se mida por la cantidad de sangre que ha hecho derramar. ¿Quién sabe si los revolucionarios no han vertido su sangre tan vanamente como los griegos y troyanos del poeta, que, embaucados por una falsa apariencia, se batieron durante diez años en torno a la sombra de Helena?

Crítica del marxismo

Hasta ahora, todos los que han experimentado la necesidad de apuntalar sus sentimientos revolucionarios con concepciones rigurosas han encontrado o han creído encontrar estas concepciones en Marx. Se sabe definitivamente que Marx, gracias a su teoría general de la historia y a su análisis de la sociedad burguesa, demostró la necesidad inevitable de una próxima transformación en la que la opresión que nos hace sufrir el régimen capitalista sería abolida; persuadidos de ello, se evita incluso, en general, examinar más de cerca la demostración. El «socialismo científico» ha llegado a convertirse en dogma, exactamente como sucede con los resultados obtenidos por la ciencia moderna, resultados en los que todos piensan que deben creer sin plantearse nunca el cuestionamiento del método. Respecto a Marx, si se intenta asimilar verdaderamente su demostración, en seguida se percibe que comporta muchas más dificultades de las que la propaganda del «socialismo científico» deja suponer.

En realidad, Marx da cuenta admirablemente del mecanismo de la opresión capitalista, pero lo hace sin mostrar apenas cómo este mecanismo podría dejar de funcionar. De ordinario, no se considera de esta opresión sino el aspecto económico, es decir, la extorsión de la plusvalía; desde este punto de vista, ciertamente, es fácil explicar a las masas que esta extorsión está ligada a la competencia, ésta a la propiedad privada, y que el día en el que la propiedad devenga colectiva todo irá bien. Sin embargo, incluso en los límites de este razonamiento, aparentemente simple, ante un examen atento surgen mil dificultades. Porque Marx ha mostrado que la verdadera razón de la explotación de los trabajadores no es el deseo que los capitalistas pudieran tener de disfrutar y consumir, sino la necesidad de ampliar, con la mayor rapidez posible, la empresa, con el fin de hacerla más poderosa que sus competidoras. Pero no sólo

la empresa, sino cualquier colectividad de trabajo, sea cual sea, necesita restringir al máximo el consumo de sus miembros para consagrar el mayor tiempo posible a forjarse armas contra las colectividades rivales, de tal manera que, mientras sobre la superficie del globo haya lucha por el poder y mientras el factor decisivo de la victoria sea la producción industrial, los obreros serán explotados. Verdaderamente Marx suponía, por otra parte sin probarlo, que cualquier tipo de lucha por el poder desaparecería el día en que el socialismo se estableciese en todos los países industrializados; la única desgracia,[1] como el propio Marx reconoció, es que la revolución no puede hacerse en todas partes a la vez; cuando se realiza en un país no suprime, sino que, por el contrario, acentúa allí la necesidad de explotar y oprimir a los trabajadores, por el miedo a ser más débil que las otras naciones. La historia de la Revolución rusa constituye una dolorosa ilustración de esto.

Si se consideran otros aspectos de la opresión capitalista, aparecen otras dificultades, más temibles aún, o, mejor dicho, la misma dificultad a una luz más cruda. La fuerza para explotar y oprimir a los obreros que posee la burguesía reside en los fundamentos mismos de nuestra vida social y no puede ser aniquilada por ninguna transformación política y jurídica. Esta fuerza es, ante todo y esencialmente, el régimen de producción moderno, es decir, la gran industria. A este respecto abundan en Marx vigorosas expresiones relativas al sometimiento del trabajo vivo al trabajo muerto, «la inversión de la relación entre el objeto y el sujeto», «la subordinación del trabajador a las condiciones materiales de trabajo». «En la fábrica —escribe en *El Capital*— existe un mecanismo independiente de los trabajadores que los incorpora como engranajes vivos… La separación entre las fuerzas espirituales que intervienen en la producción y el trabajo manual, y la transformación de las primeras en poder[2] del capital sobre el trabajo, encuentran su culminación en la gran industria fundada sobre el maquinismo. La minucia de la suerte individual del peón desaparece como una nada ante la ciencia, las formidables fuerzas naturales y el trabajo colectivo que son incorporados en el conjunto de las máquinas y constituyen con ellas el poder del patrón». Por tanto, la total subordinación del obrero a la empresa y a quienes la

dirigen reposa en la estructura de la fábrica y no en el régimen de propiedad. Así, «la separación entre las fuerzas espirituales que intervienen en la producción y el trabajo manual» o, según otra expresión, «la degradante división del trabajo en trabajo manual y trabajo intelectual» es la base misma de nuestra cultura, que es una cultura de especialistas. La ciencia es un monopolio, no por una mala organización de la instrucción pública, sino por su misma naturaleza; los profanos sólo tienen acceso a los resultados, no a los métodos, es decir, sólo pueden creer, no asimilar. El «socialismo científico» ha quedado como monopolio de algunos y, desgraciadamente, los «intelectuales» tienen los mismos privilegios en el movimiento obrero y en la sociedad burguesa. Esto es así incluso en el plano político. Marx había percibido con claridad que la opresión estatal descansa sobre la existencia de aparatos de gobierno, permanentes y distintos de la población, esto es, el aparato burocrático, militar y policial; pero estos aparatos permanentes son el efecto inevitable de la distinción radical que, de hecho, existe entre las funciones de dirección y las de ejecución. También en este punto, el movimiento obrero reproduce plenamente los vicios de la sociedad burguesa. En todos los planos choca con el mismo obstáculo. Toda nuestra civilización está fundada sobre la especialización, que implica la sumisión de los que ejecutan a los que coordinan; sobre esta base sólo se puede organizar y perfeccionar la opresión, no aliviarla. La sociedad capitalista está lejos de haber elaborado en su seno las condiciones de un régimen de libertad y de igualdad, porque la instauración de un régimen así supone una transformación previa de la producción y de la cultura.

Sólo es comprensible que Marx y sus discípulos hayan podido creer en la posibilidad de una democracia efectiva sobre la base de la civilización actual si se toma en cuenta su teoría del desarrollo de las fuerzas de producción. Es sabido que, para Marx, este desarrollo constituye, en último término, el verdadero motor de la historia y es casi ilimitado. Cada régimen social, cada clase dominante tiene como «tarea», como «misión histórica», conducir las fuerzas productivas a un grado cada vez más elevado, hasta el momento en que el marco social detenga su ulterior progreso; entonces las fuerzas productivas se sublevan, quebrantan ese marco social y una

nueva clase se hace con el poder. La constatación de que el régimen capitalista aplasta a millones de hombres sólo permite condenarlo moralmente; lo que constituye la condena histórica del régimen es el hecho de que, después de haber hecho posible el progreso, ahora lo obstaculiza. La tarea de las revoluciones consiste esencialmente en la emancipación no de los hombres, sino de las fuerzas productivas. En realidad, está claro que, una vez que éstas han alcanzado un desarrollo suficiente como para que la producción pueda realizarse con poco esfuerzo, las tareas coinciden; Marx suponía que éste es el caso en nuestra época. Esta suposición le permitió la conciliación, indispensable para su tranquilidad moral, entre sus aspiraciones idealistas y su concepción materialista de la historia. A su juicio, la técnica actual, una vez liberada de las formas capitalistas de la economía, puede dar a los hombres el ocio suficiente que les permita desarrollar armoniosamente sus facultades y que, por consiguiente, haga desaparecer, en cierta medida, la especialización degradante que el capitalismo establece; sobre todo, el ulterior desarrollo de la técnica debería aligerar progresivamente el peso de la necesidad material y, como consecuencia inmediata, el de la coacción social, hasta que la humanidad alcanzase finalmente un estado paradisíaco, propiamente hablando, en el que la más abundante producción costaría un esfuerzo insignificante, en el que se levantaría la antigua maldición del trabajo, sencillamente, un estado en el que encontrar de nuevo la felicidad de Adán y Eva antes del pecado. A partir de esta concepción es fácilmente comprensible la posición de los bolcheviques y por qué todos, incluido Trotsky, tratan las ideas democráticas con un soberano desprecio. Se han encontrado impotentes para realizar la democracia obrera prevista por Marx; pero no se inquietan por tan poca cosa, convencidos como están de que, por una parte, toda tentativa de acción que no consista en desarrollar las fuerzas productivas está de antemano abocada al fracaso y, por otra, de que el progreso de las fuerzas productivas hace avanzar a la humanidad por la vía de la liberación, incluso al precio de una opresión provisional. Con semejante seguridad moral, no es extraño que hayan asombrado al mundo por su fuerza. Sin embargo, es raro que las creencias reconfortantes sean, a la vez, razonables. Antes incluso de examinar la concepción marxista de las

fuerzas de producción, llama la atención el carácter mitológico que presenta en toda la literatura socialista, en la que se admite como postulado. Marx no explica nunca por qué las fuerzas de producción tenderían a desarrollarse; al admitir sin prueba esta misteriosa tendencia se aproxima no a Darwin, como quería creer, sino a Lamarck, que fundaba, igualmente, todo su sistema biológico en una inexplicable tendencia de los seres vivos a la adaptación. Es más, ¿por qué, cuando las instituciones sociales se oponen al desarrollo de las fuerzas de producción, la victoria habría de pertenecer de antemano a éstas antes que a aquéllas? Sin duda, Marx no supone que los hombres transformen conscientemente su estado social para mejorar su situación económica; sabe muy bien que, hasta hoy, las transformaciones sociales jamás han ido acompañadas de una conciencia clara de su alcance real; admite pues, implícitamente, que las fuerzas de producción poseen una virtud secreta que les permite superar los obstáculos. En fin, ¿por qué propone sin demostración, y como verdad evidente, que las fuerzas de producción son susceptibles de un desarrollo ilimitado? Esta doctrina, en la que reposa por completo la concepción marxista de la revolución, está absolutamente desprovista de carácter científico. Para comprenderla hay que recordar los orígenes hegelianos del pensamiento marxista. Hegel creía en un espíritu oculto en el universo y que la historia del mundo es, simplemente, la historia de este espíritu del mundo que, como todo lo que es espiritual, tiende indefinidamente a la perfección. Marx pretendió «volver a poner en pie» la dialéctica hegeliana a la que acusaba de estar «patas arriba»; sustituyó el espíritu por la materia como motor de la historia; pero, por una paradoja extraordinaria, a partir de esta rectificación concibió la historia atribuyendo a la materia lo que es la esencia misma del espíritu: una perpetua aspiración a lo mejor. Coincidía así, por otra parte, con la corriente general del pensamiento capitalista: transferir el principio del progreso del espíritu a las cosas es dar expresión filosófica a aquella «inversión de la relación entre sujeto y objeto» en la que Marx veía la esencia misma del capitalismo. El auge de la gran industria ha hecho de las fuerzas de producción la divinidad de un tipo de religión cuya influencia sufrió Marx, a su pesar, al elaborar su concepción de la historia. El término religión puede sorprender cuando se trata de

Marx; pero creer que nuestra voluntad converge con una misteriosa voluntad que actuaría en el mundo y nos ayudaría a vencer es pensar religiosamente, es creer en la Providencia. Por otra parte, el mismo vocabulario de Marx lo testifica, ya que contiene expresiones casi místicas, tales como «la misión histórica del proletariado». Esta religión de las fuerzas de producción, en cuyo nombre generaciones de empresarios han aplastado a las masas trabajadoras sin el menor remordimiento, constituye igualmente un factor de opresión en el seno del movimiento socialista; todas las religiones hacen del hombre un simple instrumento de la Providencia; también el socialismo pone a los hombres al servicio del progreso histórico, es decir, del progreso de la producción. Por eso, sea cual sea el ultraje infligido a la memoria de Marx por el culto que le dedican los opresores de la Rusia moderna, no le es del todo inmerecido. Marx, es verdad, jamás tuvo otro móvil que una generosa aspiración a la libertad y a la igualdad; pero esta aspiración, separada de la religión materialista con la que se confundía en su espíritu, pertenecía ya a lo que Marx llamaba, desdeñosamente, socialismo utópico. Si la obra de Marx no contuviese ninguna otra cosa de valor, podría ser olvidada sin inconvenientes, a excepción de los análisis económicos.

Pero éste no es el caso; aparte de este hegelianismo al revés, en Marx hay otra concepción, a saber, un materialismo que no tiene ya nada de religioso y constituye no una doctrina, sino un método de conocimiento y de acción. No es raro encontrar en muchos grandes espíritus dos concepciones distintas, e incluso incompatibles, que se confunden favoreciendo la inevitable imprecisión del lenguaje; absortos en la elaboración de ideas nuevas, les falta tiempo para examinar críticamente lo que han encontrado. La gran idea de Marx es que en la sociedad, igual que en la naturaleza, todo se efectúa por transformaciones materiales. «Los hombres hacen su propia historia, pero en condiciones determinadas». Desear no es nada, hay que conocer las condiciones materiales que determinan nuestras posibilidades de acción; en el ámbito social, estas condiciones están definidas por la manera en la que el hombre obedece a la necesidad material atendiendo a sus propias necesidades,[3] dicho de otro modo, por el modo de producción. Una mejora metódica de la organización social supone un estudio previo y profundo del modo

de producción para intentar saber, por una parte, qué se puede esperar en un futuro próximo y remoto desde el punto de vista del rendimiento, por otra, qué formas de organización social y de cultura le son compatibles, y, finalmente, cómo puede él mismo ser transformado. Sólo seres irresponsables pueden desatender un estudio así y, sin embargo, pretender regentar la sociedad; por desgracia, esto es lo que pasa en todas partes, tanto en los medios revolucionarios como en los dirigentes. El método materialista, este instrumento que Marx nos ha legado, es un instrumento virgen; ningún marxista, comenzando por el propio Marx, se ha servido realmente de él. La única idea verdaderamente valiosa en su obra es también la única que ha sido completamente desatendida. No es extraño que los movimientos sociales surgidos de Marx hayan quebrado.

La primera cuestión a plantear es la del rendimiento del trabajo. ¿Hay razones para suponer que la técnica moderna, en su actual nivel, sea capaz, en un hipotético reparto equitativo, de asegurar a todos suficiente bienestar y ocio como para que las condiciones modernas de trabajo dejen de dificultar el desarrollo del individuo? Respecto al tema parece haber muchas ilusiones, sabiamente mantenidas por la demagogia. No son los beneficios lo que hay que calcular; bajo cualquier régimen, los beneficios que se reinvierten en la producción, en general, se sustraen a los trabajadores. Habría que poder sumar todos los trabajos de los que fuese posible prescindir con vistas a una transformación del régimen de propiedad. Incluso entonces la cuestión no quedaría resuelta; hay que tener en cuenta qué trabajos implicaría la reorganización completa del aparato de producción, una reorganización necesaria para que la producción se adapte a su nuevo fin, a saber, el bienestar de las masas; no hay que olvidar que la fabricación de armamento no se abandonaría hasta que el régimen capitalista no quedase plenamente destruido; sobre todo, hay que prever que la destrucción del beneficio individual, eliminando algunas formas de despilfarro, suscitaría necesariamente otras. Es imposible, evidentemente, establecer cálculos precisos; pero éstos no son indispensables para percibir que la supresión de la propiedad privada estaría lejos de impedir que el trabajo en las minas y en las fábricas continúe pesando como una esclavitud sobre aquellos que

están sometidos a él.

Pero, si la técnica en su estado actual no basta para liberar a los trabajadores, al menos ¿se puede esperar razonablemente que esté destinada a un desarrollo ilimitado, que implicaría un crecimiento ilimitado del rendimiento del trabajo? Esto es lo que todo el mundo, tanto capitalistas como socialistas, admite sin el menor estudio previo de la cuestión; basta que el rendimiento del esfuerzo humano haya crecido de manera inaudita desde hace tres siglos para esperar que este crecimiento prosiga al mismo ritmo. Nuestra cultura, que se dice científica, nos ha proporcionado el funesto hábito de generalizar, de extrapolar arbitrariamente en lugar de estudiar las condiciones de un fenómeno y los límites que implican; y Marx, cuyo método dialéctico debería preservar de tal error, cayó como los demás en este punto. El problema es capital y determinante respecto a todas nuestras perspectivas; hay que formularlo con la mayor precisión. A tal efecto importa saber, en primer lugar, en qué consiste el progreso técnico, qué factores intervienen en él, y examinar independientemente cada uno; porque, bajo el nombre de progreso técnico, se confunden procedimientos completamente diferentes y que ofrecen diferentes posibilidades de desarrollo. El primer procedimiento que se ofrece al hombre para producir más con un menor esfuerzo es la utilización de fuentes naturales de energía; es verdad que, en un sentido, no es posible asignar un límite preciso al provecho proporcionado por este procedimiento, porque se ignora qué nuevas energías podrán un día ser utilizadas; pero esto no significa que, en esta vía, pueda haber perspectivas de progreso indefinido, ni que el progreso esté, en general, asegurado. Porque la naturaleza no nos da esta energía en ninguna de las formas en las que se presenta: fuerza animal, hulla, petróleo; hay que arrancársela y transformarla mediante el trabajo para adaptarla a nuestros propios fines. Ahora bien, este trabajo no disminuye con el tiempo; en la actualidad sucede, precisamente, lo contrario, ya que la extracción de la hulla y el petróleo es, progresiva y automáticamente, menos eficaz y más costosa. Es más, los yacimientos actualmente conocidos están destinados a agotarse en poco tiempo. Se pueden encontrar nuevos yacimientos, pero será costosa la búsqueda, la instalación de nuevas explotaciones, de las que, sin duda, algunas fracasarán; además, no sabemos, en general,

cuántos yacimientos desconocidos existen, y, en todo caso, el número no será ilimitado. También se puede y, algún día, por supuesto, se deberá encontrar fuentes de energía nuevas; pero nada garantiza que su utilización vaya a exigir menos trabajo que la utilización de la hulla o de los aceites pesados; lo contrario es igualmente posible. En rigor, puede incluso suceder que la utilización de una fuente de energía natural cueste mayor trabajo que el esfuerzo humano que se intenta reemplazar. En este terreno, el azar decide; porque reflexionar metódicamente y dedicar tiempo no asegura el descubrimiento de una fuente de energía nueva y fácilmente accesible o de un procedimiento económico de transformación de una fuente de energía conocida. En este tema, es fácil engañarse porque es habitual considerar el desarrollo de la ciencia desde fuera y en bloque, sin darse cuenta de que si ciertos resultados científicos dependen únicamente del uso que el experto hace de su razón, otros están condicionados por hallazgos afortunados. Esto es lo que sucede respecto a la utilización de las fuerzas de la naturaleza. Ciertamente, toda fuente de energía es, con seguridad, transformable; pero el experto no está más seguro de encontrar algo económicamente ventajoso, en el curso de sus investigaciones, de lo que pueda estarlo el explorador de alcanzar un territorio fértil. De esto se puede encontrar un ejemplo instructivo en las famosas experiencias relativas a la energía térmica del mar, en torno a las cuales se ha organizado tanto alboroto, y tan vanamente. Por tanto, desde el momento en el que el azar entra en juego, la noción de progreso continuo deja de ser aplicable. Así, esperar que el desarrollo de la ciencia vaya a acarrear un día, de forma automática, el descubrimiento de una fuente de energía utilizable inmediatamente para todas las necesidades humanas, es soñar. No se puede demostrar que sea imposible; en realidad, también es posible que un buen día una súbita transformación del orden astronómico conceda a una vasta extensión del globo el clima maravilloso que permite, según se dice, a algunas tribus primitivas vivir sin trabajar; pero las posibilidades de este tipo nunca se deben tener en cuenta. En general, no sería razonable pretender determinar desde ahora lo que el futuro reserva al género humano en este ámbito.

Por otra parte, sólo existe un recurso que permita disminuir el

cúmulo de esfuerzo humano, a saber, lo que se puede llamar, utilizando una expresión moderna, la racionalización del trabajo. Es posible distinguir aquí dos aspectos, uno relativo a la relación entre esfuerzos simultáneos, otro a la relación entre esfuerzos sucesivos; en los dos casos el progreso consiste en aumentar el rendimiento de los esfuerzos por la forma de combinarlos. Está claro que en este ámbito no se puede ignorar, en rigor, el azar y el que la noción de progreso tiene aquí un sentido; el problema consiste en saber si este progreso es ilimitado y, en caso contrario, si estamos aún lejos del límite. En lo que respecta a lo que podemos llamar racionalización del trabajo, son factores de ahorro la concentración, la división y la coordinación del trabajo. La concentración del trabajo implica la disminución de todo tipo de gastos generales, como los relativos al local, al transporte y, a veces, a la maquinaria. La división del trabajo tiene efectos mucho más sorprendentes: unas veces, permite obtener una considerable rapidez en la ejecución de obras que trabajadores aislados podrían también realizar, pero mucho más lentamente, ya que cada uno debería hacer por su cuenta el esfuerzo de coordinación que la organización del trabajo permite que un solo hombre asuma por todos (el célebre análisis de Adam Smith respecto a la fabricación de alfileres proporciona un ejemplo de esto); otras, y esto es lo más importante, la división y la coordinación del esfuerzo posibilita obras colosales que sobrepasarían infinitamente las posibilidades de un hombre solo. Hay que tener también en cuenta el ahorro que supone, en lo referente al transporte de energía y materias primas, la especialización por regiones, y, sin duda, también otros ahorros que sería demasiado largo investigar. En todo caso, cuando se echa una ojeada sobre el régimen actual de producción, parece bastante claro no sólo que estos factores de ahorro comportan un límite, más allá del cual se convierten en factores de gasto, sino también que este límite se ha alcanzado y se ha sobrepasado. Ya desde hace años la ampliación de las empresas viene acompañada no de una disminución, sino de un aumento de los gastos generales; el funcionamiento de la empresa, que se ha complicado demasiado como para permitir un control eficaz, deja un margen cada vez mayor al despilfarro y suscita una ampliación acelerada y, por supuesto, en cierta medida parasitaria del personal dedicado a la

coordinación de las diversas partes de la empresa. La ampliación de los intercambios que, en su momento, jugó un formidable papel como factor de progreso económico, causa más gastos de los que evita, porque la mercancía queda mucho tiempo improductiva, porque el personal dedicado a los intercambios se incrementa a un ritmo acelerado y porque el transporte consume una energía cada vez mayor en función de las innovaciones destinadas a aumentar la velocidad, innovaciones necesariamente cada vez más costosas y menos eficaces a medida que se reemplazan. Así, a todos los efectos, el progreso se transforma hoy, matemáticamente, en regresión.

El progreso debido a la coordinación de esfuerzos en el tiempo es, sin duda, el factor más importante de progreso técnico; pero es también el más difícil de analizar. Después de Marx, es habitual designarlo hablando de la sustitución del trabajo vivo por el trabajo muerto, fórmula de una temible imprecisión, en cuanto que evoca la imagen de una evolución continua hacia una etapa de la técnica en la que, si se puede hablar así, todos los trabajos por hacer estarían ya hechos. Esta imagen es tan quimérica como la de una fuente natural de energía que fuese tan inmediatamente accesible al hombre como su propia fuerza vital. La sustitución de la que se trata, simplemente, pone, en el lugar de los movimientos que permitirían obtener directamente algunos resultados, otros movimientos que producen este mismo resultado indirectamente, gracias a la disposición asignada a las cosas inertes; esto supone, siempre, confiar a la materia lo que parece ser el papel del esfuerzo humano, pero utilizando la resistencia, la solidez, la dureza que poseen algunos materiales en lugar de la energía que proporcionan algunos fenómenos naturales. En uno y otro caso, las propiedades de la materia ciega e indiferente sólo pueden adaptarse a los fines humanos mediante el trabajo; en ambos casos la razón impide admitir de antemano que este trabajo de adaptación deba, necesariamente, ser inferior al esfuerzo que habrían de proporcionar los hombres para alcanzar directamente la finalidad que se proponen. Pero mientras que la utilización de fuentes naturales de energía depende, en buena medida, de hallazgos imprevisibles, la utilización de materiales inertes y resistentes se efectúa, en líneas generales, según una progresión continua que es posible abarcar y prolongar una vez advertido el principio. La

primera etapa, tan antigua como la humanidad, consiste en confiar a objetos situados en lugares convenientes todo el esfuerzo de resistencia, con el fin de impedir determinados movimientos por parte de determinadas cosas. La segunda etapa define el maquinismo, propiamente dicho; éste llegó a ser posible cuando se advirtió que se podía no sólo utilizar la materia inerte para asegurar la inmovilidad donde era necesaria, sino incluso encargarla de conservar las relaciones permanentes de los movimientos entre sí, relaciones que, hasta entonces, el pensamiento tenía que establecer en cada ocasión. A tal fin es necesario, y suficiente, poder inscribir estas relaciones, transponiéndolas, en las formas impresas en la materia sólida. De este modo, uno de los primeros progresos que abrió la vía del maquinismo fue el que consistía en dispensar al tejedor de adaptar al diseño del tejido la elección de los hilos por extraer, mediante un cartón perforado que correspondía al diseño. Si, en los diversos tipos de trabajo, sólo han podido obtenerse transposiciones de este orden poco a poco y gracias a invenciones, aparentemente debidas a la inspiración o al azar, se debe a que el trabajo manual combina los elementos permanentes que contiene, disimulándolos, muy a menudo, bajo una apariencia de variedad; por eso el trabajo de manufactura debió preceder a la gran industria. La tercera y última etapa corresponde a la técnica automática que no ha hecho sino comenzar a aparecer; su principio reside en la posibilidad de confiar a la máquina no sólo una operación siempre idéntica, sino un conjunto de operaciones variadas. Este conjunto puede ser todo lo vasto y complejo que se quiera; sólo es necesario que la variedad esté definida y limitada de antemano. La técnica automática, que se encuentra aún en un estado, en cierto modo primitivo, en teoría puede desarrollarse indefinidamente; la utilización de esta técnica para satisfacer las necesidades humanas sólo comporta los límites que impone lo que hay de imprevisto en las condiciones de la existencia humana. Si se pudiesen concebir condiciones de vida que no comportasen ningún imprevisto, tendría sentido el mito americano del *robot* y sería posible la completa supresión del trabajo humano por la disposición sistemática del mundo. No hay nada de esto; todo ello no son sino ficciones; con todo, sería útil elaborar estas ficciones, a título de límite ideal, si los hombres tuviesen, al menos, el poder de

disminuir progresivamente, mediante un método, algo de lo que, en su vida, hay de imprevisto. Pero tampoco es éste el caso, y jamás técnica alguna dispensará a los hombres de renovar y adaptar continuamente, con el sudor de su frente, las herramientas de las que se sirven. En estas condiciones es fácil concebir que un cierto grado de automatismo pueda costar más esfuerzo humano que un grado menos elevado. Al menos, es fácil concebirlo en abstracto; en esta materia, por el gran número de factores que habría que tener en cuenta es casi imposible llegar a una apreciación concreta. La extracción de los metales con los que se fabrican las máquinas sólo se lleva a cabo con trabajo humano; como se trata de minas, el trabajo resulta cada vez penoso a medida que se realiza, sin tener en cuenta que los yacimientos corren el riesgo de agotarse con relativa rapidez; los hombres se reproducen, el hierro no. Tampoco hay que olvidar, aunque los balances financieros, las estadísticas y las obras de los economistas desdeñen anotarlo, que el trabajo de las minas es más doloroso, más agotador, más peligroso que la mayor parte de los trabajos; el hierro, el carbón, el potasio son productos manchados de sangre. Además, las máquinas automáticas sólo ofrecen ventajas en la medida en que se utilizan para producir en serie y en cantidades masivas; su funcionamiento está, pues, ligado al desorden y al despilfarro que entraña una exagerada centralización económica; por otra parte, ofrecen la tentación de producir mucho más de lo necesario para satisfacer las necesidades reales, lo que induce a gastar, sin beneficios, una gran riqueza de fuerza humana y de materias primas. Tampoco hay que desatender el gasto que todo progreso técnico supone, a causa de las investigaciones previas, de la necesidad de adaptar a este progreso otras ramas de la producción y del abandono del material antiguo, a menudo desechado cuando podría servir aún mucho tiempo. Nada de todo esto es medible, ni siquiera aproximadamente. Sólo está claro, en líneas generales, que cuanto más elevado es el nivel de la técnica, más disminuyen las ventajas que pueden aportar los nuevos progresos en relación con los inconvenientes. Sin embargo, no tenemos medio alguno de dar razón, claramente, de si estamos cerca o lejos del límite a partir del cual el progreso técnico se transforma en factor de regresión económica. Sólo podemos intentar adivinarlo empíricamente, por el modo en el que evoluciona la

economía actual.

Ahora bien, lo que vemos es que, en casi todas las industrias desde hace algunos años, las empresas rechazan sistemáticamente el acoger innovaciones técnicas. La prensa socialista y comunista saca del hecho elocuentes declamaciones contra el capitalismo, pero omite explicar en función de qué milagro lo que son innovaciones dispendiosas hoy se convertirían en económicamente ventajosas en un régimen socialista, o que se llamase socialista. Es más razonable suponer que, en este ámbito, no estamos lejos del límite del progreso útil; incluso, dado que la complicación de las relaciones económicas actuales y la formidable extensión del crédito impiden a los empresarios el darse cuenta inmediatamente de que un factor que antes era ventajoso ha dejado de serlo, se puede concluir, con todas las reservas que convienen a un problema tan confuso, que verosímilmente este límite se ha sobrepasado ya.

Un estudio serio de la cuestión debería, en realidad, tomar en consideración muchos otros elementos. Los diversos factores que contribuyen a incrementar el rendimiento del trabajo, aunque haya que separarlos en el análisis, no se desarrollan aisladamente; se combinan y sus combinaciones producen efectos difíciles de prever. Por lo demás, el progreso técnico no sirve sólo para obtener con poco gasto lo que antes suponía mucho esfuerzo; también posibilita obras que, sin él, habrían sido casi inimaginables. Convendría examinar el valor de estas posibilidades nuevas, teniendo en cuenta el hecho de que no son sólo posibilidades de construcción, sino también de destrucción; un estudio así estaría obligado a tener en cuenta relaciones económicas y sociales necesariamente ligadas a una determinada forma de la técnica. Por el momento, es suficiente con haber comprendido que la posibilidad de ulteriores progresos en relación al rendimiento del trabajo no está fuera de duda; que, por lo que parece, en la actualidad hay tantos motivos para esperar su disminución como su aumento; y, lo que es más importante, que un crecimiento continuo e ilimitado del rendimiento es, propiamente hablando, inconcebible. Únicamente la embriaguez producida por la rapidez del progreso técnico ha hecho nacer la loca idea de que el trabajo podría llegar a ser superfluo un día. En el plano de la ciencia pura, esta idea se tradujo en la búsqueda de la «máquina en perpetuo movimiento», es decir, de la máquina que

indefinidamente produciría trabajo sin consumirse en ello; aquí los expertos han hecho rápidamente justicia planteando la ley de la conservación de la energía. En el ámbito social, las divagaciones han sido mejor acogidas. «La etapa superior del comunismo», considerada por Marx como último término de la evolución social, es, en suma, una utopía absolutamente análoga a la del movimiento perpetuo. En nombre de esta utopía los revolucionarios han derramado su sangre; mejor dicho, han derramado su sangre en nombre o de esta utopía o de la creencia, igualmente utópica, en que el actual sistema de producción podría ponerse, por simple decreto, al servicio de una sociedad de hombres libres e iguales. ¿Qué tiene de extraño que toda esta sangre haya corrido inútilmente? La historia del movimiento obrero se ilumina así con una luz cruel, pero particularmente viva. Es posible resumirla en su totalidad señalando que la clase obrera nunca ha dado pruebas de su fuerza como cuando ha servido a algo distinto a la revolución obrera. El movimiento obrero pudo dar la ilusión de poder (*puissance*) mientras se trataba de eliminar vestigios de feudalismo, de instalar la dominación capitalista tanto bajo la forma de capitalismo privado como bajo la de capitalismo de Estado, como sucedió en Rusia; ahora que su papel en este terreno ha terminado y la crisis pone ante él el problema de la toma efectiva del poder (*pouvoir*) por parte de las masas trabajadoras, se pulveriza y se disuelve con una rapidez que destroza el valor de quienes habían depositado su fe en él. Sobre sus ruinas se desarrollan interminables controversias que no pueden acallarse sino con las más ambiguas fórmulas; porque, entre todos los que aún se obstinan en seguir hablando de revolución, quizá no haya dos que atribuyan a este término el mismo contenido. Y no es extraño. La palabra revolución es una palabra por la que se mata, por la que se muere, por la que se envía a las masas populares a la muerte, pero no tiene ningún contenido.

Tal vez, sin embargo, se pueda dar un sentido al ideal revolucionario, si no como perspectiva posible, al menos como límite teórico de transformaciones sociales realizables. Lo que pediríamos a la revolución es la abolición de la opresión social, pero para que esta noción tenga, al menos, posibilidades de tener un significado, es preciso ocuparse en distinguir entre opresión y

subordinación de los caprichos individuales a un orden social. Mientras haya sociedad, ésta encerrará la vida de los individuos en límites muy estrechos y les impondrá sus reglas; pero esta inevitable coacción no merece llamarse opresión salvo en la medida en que, por el hecho de provocar una separación entre los que la ejercen y los que la sufren, pone a los segundos a voluntad de los primeros, haciendo pesar, hasta la aniquilación física y moral, la presión de los que mandan sobre los que ejecutan. Incluso según esta distinción, a primera vista, nada permite suponer que la supresión de la opresión sea posible, ni siquiera concebible a título de límite. Marx hizo ver con energía, en análisis de los que él mismo desconoció el alcance, que el actual régimen de producción, a saber, la gran industria, reduce al obrero a no ser sino un engranaje de la fábrica y un simple instrumento en manos de los que la dirigen; es inútil esperar que el progreso técnico pueda, por una progresiva y continua disminución del esfuerzo de producción, aliviar, hasta hacerlo casi desaparecer, el doble peso sobre el hombre de la naturaleza y de la sociedad. El problema, pues, es muy claro; se trata de saber si es posible concebir una organización de la producción que, aunque sea incapaz de eliminar las necesidades naturales y la coacción social que de ellas deriva, permita, al menos, que se den sin aplastar los espíritus y los cuerpos bajo la opresión. En una época como la nuestra, haber comprendido claramente este problema tal vez sea una condición para poder vivir en paz con uno mismo. Si se llegan a concebir concretamente las condiciones de esta organización liberadora, sólo queda llevarla a cabo, encaminando a ella toda la capacidad de acción, pequeña o grande, de la que se disponga; y si se comprende que la posibilidad de un modo tal de producción no es ni siquiera concebible, al menos se gana el poder resignarse, legítimamente, a la opresión, dejando de sentirse cómplice por el hecho de no hacer nada para impedirla.

Análisis de la opresión

Se trata, en definitiva, de conocer lo que une la opresión, en general, y cada forma de opresión, en particular, al régimen de producción; dicho de otro modo, se trata de llegar a captar el mecanismo de la opresión, de llegar a comprender en virtud de qué surge, subsiste y se transforma, en virtud de qué quizá podría, teóricamente, desaparecer. Ésta es, prácticamente, una cuestión nueva. Durante siglos las almas generosas han considerado que el poder de los opresores constituía una pura y simple usurpación a la que había que intentar oponerse, bien con la simple expresión de una reprobación radical, bien con la fuerza armada, al servicio de la justicia. En las dos formas, el fracaso ha sido siempre completo; y nunca tan significativamente como cuando ha presentado apariencia de victoria, como fue el caso de la Revolución francesa, cuando, después de haber conseguido hacer desaparecer, en efecto, una cierta forma de opresión, se asistió con impotencia a la inmediata instalación de una opresión nueva.

La reflexión sobre este estrepitoso fracaso, que coronaba todos los demás, indujo a Marx a comprender que no se puede suprimir la opresión si subsisten las causas que la hacen inevitable y que estas causas residen en condiciones objetivas, es decir, materiales, de la organización social. Elaboró así una concepción de la opresión completamente nueva, no ya como usurpación de un privilegio sino como órgano de una función social. Esta función es la que consiste en desarrollar las fuerzas productivas, en la medida en que este desarrollo exige duros esfuerzos y pesadas privaciones; entre este desarrollo y la opresión social, Marx y Engels percibieron relaciones recíprocas. En primer lugar, según ellos, la opresión se establece sólo cuando el progreso de la producción ha suscitado una división del trabajo suficiente como para que el intercambio, el mando militar y el gobierno constituyan funciones distintas; por otra parte,

la opresión, una vez establecida, provoca ulteriores desarrollos de las fuerzas productivas, cambiando de forma a medida que este desarrollo lo exige, hasta el momento en el que, al llegar a ser una traba más que una ayuda, simplemente desaparece. Por brillantes que sean los análisis concretos con los que los marxistas han ilustrado este esquema y a pesar de constituir un progreso sobre las indignaciones ingenuas que han reemplazado, no se puede decir que saquen a la luz el mecanismo de la opresión. Sólo describen de ésta, y parcialmente, su nacimiento; ya que ¿por qué la división del trabajo se habrá de convertir necesariamente en opresión? No permiten esperar, en absoluto, razonablemente su fin; porque, si Marx creyó mostrar cómo el régimen capitalista acaba dificultando la producción, ni siquiera intentó probar que, actualmente, cualquier otro régimen opresivo la dificultaría de igual modo; además se ignora por qué la opresión no podría conseguir mantenerse, incluso después de haberse convertido en factor de regresión económica. Marx omite explicar, sobre todo, por qué la opresión es invencible mientras es útil, por qué los oprimidos rebeldes nunca han conseguido fundar una sociedad no opresiva, bien sobre la base de las fuerzas productivas de su época, bien a costa de una regresión económica que difícilmente habría acrecentado su miseria; en fin, deja por completo en la sombra los principios generales del mecanismo por el que una forma de opresión es sustituida por otra.

Es más, los marxistas no sólo no han resuelto ninguno de estos problemas, ni siquiera han creído que fuera su deber formularlos. Les ha parecido que daban cuenta de la opresión social suficientemente planteando que corresponde a una función en la lucha contra la naturaleza. Además, esta correspondencia sólo la han aclarado, verdaderamente, en el régimen capitalista; en todo caso, suponer que una correspondencia tal constituye una explicación del fenómeno es aplicar, inconscientemente, a los organismos sociales el famoso principio de Lamarck, tan ininteligible como cómodo, «la función crea el órgano». La biología no comenzó a ser una ciencia hasta el momento en que Darwin sustituyó este principio por la noción de condiciones de existencia. El progreso consiste en que la función no se considera ya como causa sino como efecto del órgano, único orden inteligible; desde

entonces el papel de causa sólo se atribuye a un mecanismo ciego, el de la herencia combinada con las variaciones accidentales. En realidad, por sí mismo, este mecanismo ciego produciría al azar cualquier cosa; la adaptación del órgano a la función entra aquí en juego para limitar el azar eliminando estructuras no viables, no ya a título de tendencia misteriosa, sino en cuanto condición de existencia; y esta condición se define por la relación del organismo considerado al medio, en parte inerte y en parte vivo, que lo rodea y, muy particularmente, a los organismos semejantes que compiten con él. La adaptación, desde entonces, se concibe por relación a los seres vivos como una necesidad exterior, y ya no interna. Está claro que este esclarecedor método no sólo es válido en biología, sino siempre que nos encontremos en presencia de estructuras organizadas que no han sido organizadas por nadie. Para poder apelar a la ciencia en materia social sería necesario haber realizado, respecto al marxismo, un progreso análogo al que Darwin realizó respecto a Lamarck. Las causas de la evolución social no deben buscarse ya en otra parte sino en los esfuerzos cotidianos de los hombres considerados como individuos. Desde luego, estos esfuerzos no se dirigen a cualquier punto; dependen, en cada caso, del temperamento, de la educación, de la rutina, de las costumbres, de los prejuicios, de las necesidades naturales o adquiridas, del entorno, y, sobre todo, de la naturaleza humana en general, término cuya difícil definición, probablemente, no significa que carezca de sentido. Pero, dada la casi indefinida variedad de individuos, dado, sobre todo, que la naturaleza humana comporta, entre otras cosas, el poder de innovar, de crear y de superarse a uno mismo, este tejido de esfuerzos incoherentes produciría, en materia de organización social, cualquier cosa si, en este ámbito, el azar no se encontrase limitado por las condiciones de existencia a las que toda sociedad debe conformarse, so pena de ser sojuzgada o aniquilada. Los hombres que están sometidos a ellas ignoran, muy frecuentemente, estas condiciones de existencia que actúan, no imponiendo al esfuerzo de cada uno una determinada dirección, sino condenando a la ineficacia cualquier esfuerzo en la dirección vetada por ellas.

Como para todos los seres vivos, estas condiciones de existencia están determinadas, en primer lugar, por una parte, por el medio

natural, por otra, por la actividad y particularmente por la competencia con otros organismos de la misma especie, es decir, al darse otros grupos sociales. Sin embargo, entra en juego también un tercer factor, a saber, la disposición del medio natural, la maquinaria, el armamento, los procedimientos de trabajo y de combate; este factor ocupa un lugar aparte por el hecho de que, si se trata de la forma de organización social, sufre de ella, a su vez, la reacción. Por lo demás, este factor es el único sobre el que los miembros de una sociedad pueden tener algún dominio. Esta ojeada es demasiado abstracta para poder guiarnos; pero si se pudiese, a partir de esta perspectiva general, llegar a análisis concretos, se posibilitaría, finalmente, el planteamiento del problema social. La buena voluntad ilustrada de los hombres de acción en tanto que individuos es el único principio posible del progreso social; si las necesidades sociales, una vez percibidas claramente, se revelasen como fuera del alcance de esta buena voluntad del mismo modo que las que rigen los astros, nadie podría sino mirar el desarrollo de la historia como se mira el de las estaciones, haciendo lo posible por evitar, para uno mismo y para los seres queridos, la desgracia de ser tanto un instrumento como una víctima de la opresión social. De lo contrario, en primer lugar habría que definir como límite ideal las condiciones objetivas que permitirían una organización social absolutamente libre de opresión; después, habría que buscar por qué medios y en qué medida se pueden transformar las condiciones efectivamente dadas, con el fin de aproximarlas a este ideal; encontrar cuál es la forma menos opresiva de organización social para un conjunto de condiciones objetivas determinadas; definir, en fin, en este ámbito, el poder de acción y las responsabilidades de los individuos considerados como tales. Sólo en estas condiciones la acción política podría llegar a ser algo análogo a un trabajo, en lugar de ser, como hasta ahora, bien un juego, bien una rama de la magia.

Reflexiones sobre las causas de la libertad

Por desgracia, para llegar a ello, no bastan reflexiones profundas, rigurosas, sometidas al más estricto control, a fin de evitar cualquier error; son necesarios también estudios históricos, técnicos y científicos, de amplitud y precisión inaudita, y realizados desde un punto de vista completamente nuevo. Los acontecimientos, sin embargo, no esperan; el tiempo no se detendrá para darnos una tregua; la actualidad se nos impone con urgencia y nos amenaza con catástrofes que acarrearían, entre otras desgarradoras desdichas, la imposibilidad material de estudiar y escribir sin hacerlo al servicio de los opresores. ¿Qué hacer? De nada serviría dejarse llevar en la pelea por un impulso irreflexivo. A nada corresponde una idea más débil de los fines y de los medios que a lo que todavía se llama, por costumbre, acción revolucionaria. Respecto al reformismo, es eminentemente razonable el principio del mal menor que constituye su base, por desacreditado que esté a causa de los que hasta ahora han hecho uso de él; al menos, si sólo ha servido de pretexto para capitular, no se ha debido a la cobardía de algunos jefes, sino a una ignorancia, desgraciadamente, común a todos; porque, mientras no se ha definido lo peor y lo mejor en función de un ideal claro y concretamente concebido y se ha determinado, después, el margen exacto de posibilidades, no se sabe cuál es el mal menor y se está forzado a aceptar bajo este nombre todo lo que imponen efectivamente quienes tienen en sus manos la fuerza, ya que no importa qué mal real es menor que los males posibles que una acción no calculada amenaza siempre con ocasionar. En general, los ciegos, situación en la que actualmente estamos, apenas tienen otra elección que la de capitular o lanzarse a la aventura. No puede haber, sin embargo, dispensa para

determinar, desde ahora, la actitud a tomar respecto a la situación presente; mientras se espera desmontar, si es posible, el mecanismo social quizás esté permitido intentar esbozar los principios; siempre que se sepa, por supuesto, que un esbozo tal excluye todo tipo de afirmación categórica y apunta, únicamente, a someter algunas ideas, a título de hipótesis, al examen crítico de personas de buena fe. Por otra parte, estamos lejos de carecer de guía en esta materia. Si el sistema de Marx, en sus grandes líneas, es una débil ayuda, otra cosa son los análisis a los que ha sido inducido por el estudio concreto del capitalismo, análisis en los que, creyendo que se limitaba a caracterizar un régimen, más de una vez sin duda, ha captado la naturaleza oculta de la opresión misma.

Entre todas las formas de organización social que nos presenta la historia son muy raras las que aparecen como verdaderamente limpias de opresión; éstas, además, son bastante mal conocidas. Corresponden todas a un nivel extremadamente bajo de producción, tan bajo que la división del trabajo, excepto entre los sexos, es casi desconocida y cada familia apenas produce algo más de lo que necesita consumir. Es bastante claro que semejante condición material excluye forzosamente la opresión, ya que cada hombre, obligado a alimentarse por sí mismo, está continuamente en lucha con la naturaleza exterior; en este nivel, la misma guerra es una guerra de pillaje y exterminación, no de conquista, porque faltan los medios para asegurarla y sacar partido de ella. Lo sorprendente no es que la opresión sólo aparezca a partir de formas más elevadas de economía, sino que las acompañe siempre, esto es, que entre una economía completamente primitiva y las formas económicas más desarrolladas no hay sólo una diferencia de grado, sino también de naturaleza. En efecto, si, desde el punto de vista del consumo, sólo se da un paso a un poco más de bienestar, la producción, que es el factor decisivo, se transforma en su misma esencia. A primera vista esta transformación consiste en una progresiva liberación respecto a la naturaleza. En las formas totalmente primitivas de producción (caza, pesca, recolección) el esfuerzo humano aparece como simple reacción a la presión inexorable que la naturaleza ejerce continuamente sobre el hombre, y ello de dos maneras: en primer lugar, se realiza, prácticamente, bajo la coacción inmediata, bajo el aguijón, continuamente experimentado, de las necesidades

naturales; como consecuencia indirecta, la acción parece recibir su forma de la naturaleza misma, a causa del importante papel que aquí juegan una intuición, análoga al instinto animal, y la paciente observación de los fenómenos naturales más frecuentes y a causa, también, de la indefinida repetición de procedimientos que a menudo han tenido éxito, sin saber por qué, y se consideran acogidos por la naturaleza con particular favor. En esta fase, cada hombre es necesariamente libre respecto a los demás, porque está en contacto inmediato con las condiciones de su propia existencia y nada humano se interpone entre éstas y él; en cambio, y en la misma medida, está estrechamente sometido al dominio de la naturaleza, y se lo hace ver divinizándola. En las etapas superiores de la producción la coacción de la naturaleza, ciertamente, continúa dándose, y siempre implacablemente, pero de forma, en apariencia, menos inmediata; parece volverse cada vez más generosa y dejar un margen creciente a la libre elección del hombre, a su facultad de iniciativa y de decisión. La acción no está ya continuamente ceñida a las exigencias de la naturaleza; se aprende a crear reservas, a largo plazo, para necesidades aún no experimentadas; los esfuerzos que no son susceptibles de una utilidad indirecta se hacen cada vez más numerosos; a la vez, se hace posible y necesaria la sistemática coordinación en el tiempo y en el espacio, incrementándose continuamente su importancia. En resumen, respecto a la naturaleza, el hombre parece pasar, por etapas, de la esclavitud a la dominación. Al mismo tiempo, la naturaleza pierde gradualmente su carácter divino y la divinidad asume, progresivamente, forma humana. Por desgracia, esta emancipación es sólo una aduladora apariencia. En realidad, en estas etapas superiores, la acción humana continúa siendo, en general, pura obediencia al aguijón brutal de una necesidad inmediata, sólo que, en adelante, en lugar de estar acosado por la naturaleza, el hombre está acosado por el hombre. Por lo demás, la presión de la naturaleza sigue haciéndose sentir, aunque indirectamente; porque la opresión se ejerce por la fuerza y, a fin de cuentas, toda fuerza brota de la naturaleza.

La noción de fuerza está lejos de ser simple y, sin embargo, es la primera que hay que elucidar para plantear los problemas sociales. Fuerza y opresión son dos cosas distintas; lo que hay que comprender, ante todo, es que no es el modo en el que se hace uso

de una fuerza cualquiera lo que determina si es opresora o no, sino su naturaleza misma. Esto lo percibió Marx claramente en lo que concierne al Estado; comprendió que esta máquina de triturar hombres no puede dejar de triturar mientras esté en funcionamiento, esté en las manos que esté. Pero esta visión tiene un alcance mucho más general. La opresión procede exclusivamente de condiciones objetivas, entre las cuales la primera es la existencia de privilegios: no son las leyes o los decretos de los hombres los que determinan los privilegios o los títulos de propiedad, es la naturaleza misma de las cosas. Ciertas circunstancias, que corresponden, sin duda, a etapas inevitables del desarrollo humano, hacen surgir fuerzas que se interponen entre el hombre común y sus propias condiciones de existencia, entre el esfuerzo y el fruto del esfuerzo, y que son, por su misma esencia, monopolio de algunos, por el hecho de que no pueden repartirse entre todos; desde entonces, estos privilegiados, aunque dependen para vivir del trabajo de otros, disponen de la suerte de aquellos de los que dependen y muere la igualdad. Es lo que sucede, ante todo, cuando los ritos religiosos con los que el hombre cree conciliarse con la naturaleza, al hacerse demasiado numerosos y complicados como para que todos los conozcan, se convierten en el secreto y, en consecuencia, en el monopolio de algunos sacerdotes; el sacerdote dispone entonces, aunque sea por una ficción, de todos los poderes de la naturaleza y manda en su nombre. Nada esencial ha cambiado cuando este monopolio ha pasado a estar constituido no ya por ritos, sino por procedimientos científicos y los que lo detentan han pasado a llamarse, en lugar de sacerdotes, sabios y técnicos. Las armas también generan un privilegio desde el momento en que, por una parte, son lo suficientemente poderosas como para imposibilitar cualquier defensa de hombres desarmados contra hombres armados y, por otra, desde que su manejo se ha perfeccionado y se ha hecho, en consecuencia, lo bastante difícil como para exigir un largo aprendizaje y una práctica continua. Desde entonces, por lo tanto, los trabajadores son incapaces de defenderse, mientras que los guerreros, si se encuentran en la imposibilidad de producir, siempre pueden apoderarse por las armas de los frutos del trabajo ajeno; los trabajadores, así, están a merced de los guerreros y no a la inversa. Lo mismo sucede con el oro y, más en general, con la moneda desde

que la división del trabajo se ha desarrollado tanto como para que ningún trabajador pueda vivir de sus productos sin haber cambiado, al menos una parte, con los de otros; la organización de los intercambios se convierte entonces, necesariamente, en el monopolio de algunos especialistas que, al tener la moneda en sus manos, pueden procurarse, para vivir, los frutos del trabajo ajeno y privar a los productores de lo indispensable. En fin, dondequiera que, en la lucha contra los hombres o contra la naturaleza, los esfuerzos han de unirse y coordinarse para ser eficaces, la coordinación deviene monopolio de algunos dirigentes, una vez alcanzado un cierto grado de complicación; la primera ley a poner en ejecución es, entonces, la obediencia; es esta la situación tanto en la administración de asuntos públicos como en las empresas. Puede haber otras fuentes de privilegios, pero éstas son las principales; además, salvo la moneda, que aparece en un momento determinado de la historia, todos estos factores entran en juego bajo todos los regímenes opresores; lo que cambia es la manera en la que se distribuyen y se combinan, esto es, el grado de concentración del poder o, también, el carácter más o menos cerrado, y en consecuencia más o menos misterioso, de cada monopolio. Sin embargo, por sí mismos, los privilegios no bastan para determinar la opresión. La desigualdad podría ser fácilmente suavizada por la resistencia de los débiles y el espíritu de justicia de los fuertes; no haría surgir una necesidad, más brutal aún que la de las mismas necesidades naturales, si no interviniese otro factor, a saber, la lucha por el poder.

Como Marx comprendió claramente respecto al capitalismo, y como algunos moralistas lo han percibido de forma más general, el poder encierra una especie de fatalidad que pesa tan implacablemente sobre los que mandan como sobre los que obedecen; es más, en la medida en que esclaviza a los primeros, por medio de ellos, aplasta a los segundos. La lucha contra la naturaleza comporta necesidades inevitables que nada puede doblegar, pero estas necesidades encierran sus propios límites; la naturaleza resiste, pero no se defiende, y donde sólo ella está en juego, cada situación presenta obstáculos bien definidos que muestran al esfuerzo humano de lo que es capaz. Todo cambia cuando las relaciones entre los hombres sustituyen el contacto directo del hombre con la

naturaleza. Conservar el poder es, para los poderosos, una necesidad vital, puesto que es su poder lo que les alimenta; pero tienen que conservarlo, simultáneamente, contra sus rivales y contra sus inferiores, los cuales no pueden ni siquiera intentar desembarazarse de los amos peligrosos, porque, por un círculo vicioso, el amo es temible al esclavo por el hecho mismo de temerlo, y recíprocamente; lo mismo sucede entre poderes rivales.

Es más, las dos luchas que ha de llevar a cabo cada hombre poderoso, una contra aquellos sobre los que reina y otra contra sus rivales, se mezclan inextricablemente y cada una aviva sin cesar la otra. Un poder, sea el que sea, debe tender siempre a afirmarse interiormente mediante los éxitos obtenidos en el exterior, porque estos éxitos le dan los más poderosos medios de coacción; más aún, la lucha contra sus rivales agrupa, a su vez, a sus propios esclavos, que imaginan estar interesados en el desenlace del combate. Pero para obtener de los esclavos, la obediencia y los sacrificios indispensables para un combate victorioso, el poder debe hacerse más opresor; para estar en disposición de ejercer esta opresión, está obligado, más imperiosamente aún, a volverse al exterior; y así sucesivamente. Se puede recorrer la misma cadena partiendo de otro eslabón; mostrar que un grupo social, para estar en condiciones de defenderse contra los poderes exteriores que quisieran anexionárselo, debe someterse a sí mismo a una autoridad opresora; que el poder establecido así, para mantenerse, debe atizar los conflictos con los poderes rivales; y, una vez más, así sucesivamente. De este modo, el más funesto de los círculos viciosos arrastra la sociedad entera detrás de sus amos en una ronda insensata.

Sólo hay dos formas de romper el círculo: suprimiendo la desigualdad o estableciendo un poder estable, un poder que equilibre a los que mandan y a los que obedecen. Esta segunda solución es la que han buscado todos aquellos a los que se considera partidarios del orden, o al menos todos los que, entre ellos, no se han movido por servilismo ni por ambición; sin duda, éste fue el caso de los autores latinos que alabaron «la inmensa majestad de la paz romana», de Dante, de la escuela reaccionaria de principios del XIX, de Balzac, y, hoy, de los hombres de derechas sinceros y reflexivos. Pero esta estabilidad del poder, objetivo de los que se

dicen realistas, cuando se observa de cerca aparece quimérica, por el mismo motivo que la utopía anarquista.

Entre el hombre y la materia cada acción, feliz o no, establece un equilibrio que sólo puede romperse desde fuera, porque la materia es inerte. Una piedra fuera de lugar acepta su nuevo lugar; el viento acepta conducir a su destino el mismo barco que habría desviado de su ruta si la vela y el timón no hubiesen estado bien dispuestos. Pero los hombres son seres esencialmente activos y poseen una facultad de determinarse a sí mismos de la que no pueden jamás abdicar, ni siquiera aunque lo deseen, hasta el día en que, por la muerte, recaen en el estado de materia inerte, de tal manera que cualquier victoria sobre los hombres encierra en sí misma el germen de una posible derrota, a menos que se llegue al exterminio. Pero el exterminio suprime el poder al suprimir el objeto. Así hay, en la misma esencia del poder, una contradicción fundamental que, propiamente hablando, le impide existir; aquellos a los que se llama amos, siempre obligados a reforzar su poder, so pena de vérselo arrebatar, no son nunca sino la persecución de un dominio imposible de poseer, persecución de cuyos suplicios infernales la mitología griega ofrece bellas imágenes. No sería así si un hombre pudiese poseer en sí mismo una fuerza superior a la de otros muchos reunidos; pero esto no se da jamás; los instrumentos de poder, armas, oro, máquinas, secretos mágicos o técnicos, existen siempre fuera de quien dispone de ellos y pueden ser tomados por otros. Todo poder, pues, es inestable. En general, entre los seres humanos, las relaciones de dominación y sumisión, al no ser nunca plenamente aceptables, constituyen siempre un desequilibrio inevitable que se agrava continuamente; es así, incluso, en el ámbito de la vida privada, donde el amor, por ejemplo, destruye todo equilibrio desde que intenta esclavizar a su objeto o esclavizarse a él; pero ahí, al menos, nada exterior se opone a que la razón vuelva a ordenarlo todo, estableciendo la libertad y la igualdad, mientras que las relaciones sociales, en la medida en que los procedimientos mismos de trabajo y de combate excluyen la igualdad, parece que hacen pesar la locura sobre los hombres como una fatalidad exterior. Por el hecho de que no hay nunca poder, sino solamente carrera hacia el poder, y una carrera sin término, sin límite y sin medida, no hay tampoco límite ni medida a los

esfuerzos que exige; los que se entregan a ella, obligados a hacer cada vez más que sus rivales, que a su vez se esfuerzan en hacer más que ellos, deben sacrificar no sólo la existencia de los esclavos sino la suya propia y la de sus seres más queridos. Es así como Agamenón, que inmoló a su hija, revive en los capitalistas que, para mantener sus privilegios, aceptan a la ligera guerras que pueden arrebatarles a sus propios hijos.

Así la carrera por el poder esclaviza a todos, tanto a los poderosos como a los débiles. Marx lo vio bien en lo que concierne al régimen capitalista. Rosa Luxemburg se quejaba de la apariencia de «*carrousel* en el aire» que presenta la descripción marxista de la acumulación capitalista, una descripción en la que el consumo aparece como un «mal necesario» que hay que reducir al mínimo, un simple medio para mantener vivos a los que se consagran como jefes o como obreros al fin supremo, que no es otro que la fabricación de maquinaria, es decir, de medios de producción. Sin embargo, el profundo absurdo de esta descripción es su profunda verdad; una verdad que desborda singularmente el marco del régimen capitalista. El único carácter propio de este régimen es que los instrumentos de la producción industrial son, al mismo tiempo, las principales armas en la carrera por el poder; pero, siempre, los procedimientos de esta carrera, sean los que sean, someten a los hombres con el mismo vértigo y se imponen a ellos como fines absolutos. El reflejo de este vértigo da una grandeza épica a obras como la *Comedia humana*, las *Historias* de Shakespeare, las canciones de gesta o *La Ilíada*. El verdadero tema de *La Ilíada* es la influencia de la guerra sobre los guerreros y, a través de ellos, sobre todos los humanos: nadie sabe por qué se sacrifica y sacrifica a los suyos en una guerra mortal y sin objeto, puesto que, a lo largo del poema, se atribuye a los dioses la influencia misteriosa que hace fracasar las negociaciones de paz, reanima sin cesar las hostilidades y hace volver a los combatientes que un destello de razón empuja a abandonar la lucha.

Así, en este antiguo y maravilloso poema aparece ya el mal esencial de la humanidad: la sustitución de los fines por los medios. Unas veces aparece la guerra en primer plano, otras, la búsqueda de la riqueza, otras, la producción; el mal es siempre el mismo. Los moralistas vulgares se quejan de que los hombres se guíen por su

interés personal; ¡ojalá fuese así! El interés es un principio de acción egoísta, pero delimitado, razonable, incapaz de engendrar males ilimitados. Por el contrario, la ley de todas las actividades que dominan la existencia social es, excepto en las sociedades primitivas, que cada uno sacrifique la vida humana, la propia y la ajena, a cosas que sólo constituyen medios para vivir mejor. Este sacrificio asume distintas formas, pero se reducen a la cuestión del poder. El poder, por definición, sólo constituye un medio; mejor dicho, poseer un poder consiste, simplemente, en poseer los medios de acción que sobrepasan la restringida fuerza de la que un individuo dispone por sí mismo. Pero la búsqueda del poder, por su esencial incapacidad de apropiarse su objeto, excluye cualquier consideración de fines, llegando, en una inevitable inversión, a ocupar el lugar de todos los fines. Esta inversión de la relación entre el medio y el fin es la locura fundamental que da razón de todo lo que hay de insensato y sangriento a lo largo de la historia. La historia humana es la historia de la esclavitud que hace de los hombres, tanto de los opresores como de los oprimidos, el simple juguete de los instrumentos de dominación que ellos mismos han fabricado; rebaja así a la humanidad viva a ser un objeto de la materia inerte.

Es más, no son los hombres, sino las cosas las que dan a esta vertiginosa carrera por el poder su límite y sus leyes. Los deseos humanos son incapaces de regularla. Los amos pueden soñar con la moderación, pero, so pena de ser derrotados, les está prohibido practicar esta virtud, salvo en una medida muy débil; además, al margen de excepciones como Marco Aurelio, muy pronto se vuelven incapaces incluso de concebirla. En cuanto a los oprimidos, su permanente rebeldía, siempre en ebullición aunque sólo estalle en ocasiones, puede intervenir tanto agravando el mal como restringiéndolo; generalmente constituye, sobre todo, un factor agravante porque obliga a los amos a imponer su poder cada vez con más fuerza por temor a perderlo. De vez en cuando los oprimidos consiguen deshacerse de un grupo de opresores y reemplazarlo por otro, a veces, incluso consiguen cambiar la forma de opresión; pero, para suprimir la opresión misma, sería necesario suprimir su origen, abolir todos los monopolios, los secretos mágicos o técnicos que proporcionan un dominio sobre la

naturaleza, el armamento, la moneda, la coordinación del trabajo. Incluso cuando los oprimidos fuesen lo suficientemente conscientes como para decidirse a ello, no podrían conseguirlo. Significaría condenarse a ser sojuzgados, inmediatamente, por los grupos sociales que no han llevado a cabo la misma transformación; incluso si este peligro se descartase milagrosamente, significaría condenarse a muerte, porque, una vez olvidados los procedimientos primitivos de producción y una vez transformado el medio natural al que éstos correspondían, no se puede volver a entrar en contacto directo con la naturaleza. Así, a pesar de todas las veleidades relativas a un poner fin a la locura y a la opresión, la concentración del poder y el agravamiento de su carácter tiránico no tendrían ningún tipo de límite si éste no se encontrase, felizmente, en la naturaleza de las cosas. Es importante determinar sumariamente cuáles pueden ser estos límites; a este efecto hay que recordar que, aunque la opresión es una necesidad de la vida social, esta necesidad no tiene nada de providencial: si la opresión puede acabar no será porque haya llegado a ser perjudicial para la producción; la «rebelión de las fuerzas de producción», tan ingenuamente invocada por Trotsky como factor de la historia, es una pura ficción.

Sería engañoso, incluso, suponer que la opresión vaya a dejar de ser inevitable cuando las fuerzas de producción estén lo bastante desarrolladas como para poder asegurar a todos bienestar y ocio. Aristóteles admitía que no habría obstáculo alguno a la supresión de la esclavitud si fuese posible que los trabajos indispensables los asumieran «esclavos mecánicos», y Marx, cuando ha intentado anticipar el futuro de la especie humana, no ha hecho sino retomar y desarrollar esta concepción, que sería exacta si los hombres se condujesen por la consideración del bienestar; sin embargo, desde la época de *La Ilíada* hasta hoy, las insensatas exigencias de la lucha por el poder no dejan ni siquiera tiempo para soñar con el bienestar. La elevación del rendimiento del esfuerzo humano seguirá siendo incapaz de aliviar el peso de este esfuerzo mientras la estructura social implique la inversión de la relación entre los medios y los fines, en otras palabras, mientras los procedimientos de trabajo y de combate den a algunos un poder discrecional sobre las masas; porque las fatigas y privaciones, ya inútiles en la lucha contra la naturaleza, se verán absorbidas por la guerra que los

hombres conducen para defender o conquistar privilegios. Desde que la sociedad se divide en hombres que ordenan y hombres que ejecutan, toda la vida social está dominada por la lucha por el poder, y la lucha por la subsistencia apenas interviene sino como factor, desde luego indispensable, de la primera. La visión marxista, según la cual la existencia social está determinada por las relaciones entre el hombre y la naturaleza que la producción establece, sigue siendo la única base sólida para cualquier estudio histórico; pero estas relaciones deben ser consideradas, en primer lugar, en función del problema del poder, al constituir los medios de subsistencia, simplemente, un dato del problema. Este orden parece absurdo, pero no hace sino reflejar el absurdo esencial que se da en el corazón mismo de la vida social. Un estudio científico de la historia sería, pues, un estudio de las acciones y reacciones que se producen continuamente entre la organización del poder y los procesos de producción, porque, aunque el poder depende de las condiciones materiales de vida, no deja nunca de transformarlas. Un estudio tal, actualmente, sobrepasa con mucho nuestras posibilidades; pero, antes de abordar la complejidad infinita de los hechos, conviene elaborar un esquema abstracto de este juego de acciones y reacciones, poco más o menos como los astrónomos tuvieron que inventar una esfera celeste" imaginaria para orientarse en los movimientos y las posiciones de los astros.

Ante todo, hay que intentar redactar una lista de las necesidades ineludibles que limitan todo tipo de poder. Cualquier poder, en primer lugar, se apoya en instrumentos que, en cada situación, tienen un alcance determinado. Así, no se domina de igual modo por medio de soldados armados de flechas, lanzas y espadas, que por medio de aviones y bombas incendiarias; el poder del oro depende del papel que, por el intercambio, juega en la vida social; el de los secretos técnicos se mide por la diferencia entre lo que, a través de ellos, se puede realizar y lo que, sin ellos, no se puede; y así sucesivamente. En realidad, hay que contar siempre en este balance con las artimañas gracias a las cuales los poderosos obtienen por persuasión lo que sería imposible obtener por coacción, bien poniendo a los oprimidos en una situación tal que tengan, o crean tener, un interés inmediato en hacer lo que se les pide, bien inspirándoles un fanatismo adecuado para hacerles

aceptar cualquier sacrificio. En segundo lugar, como el poder que ejerce realmente un ser humano sólo se extiende a lo que, en efecto, se encuentra sometido a su control, el poder choca siempre con los límites mismos de la facultad de control, que son muy estrechos. Puesto que ningún espíritu puede abarcar una multitud de ideas a la vez y ningún hombre puede encontrarse a la vez en muchos lugares y, tanto para el amo como para el esclavo, la jornada tiene siempre sólo 24 horas, la colaboración viene a ser, aparentemente, un remedio a este inconveniente; pero, como no está nunca completamente limpia de rivalidad, de ella derivan infinitas complicaciones. Las facultades de examinar, comparar, pesar, decidir, combinar, son esencialmente individuales y, por consiguiente, lo es también el poder cuyo ejercicio es inseparable de estas facultades; al menos en último término, el poder colectivo es una ficción. Respecto a la cantidad de asuntos que pueden caer bajo el control de un solo hombre, depende en buena medida de factores individuales como la amplitud y rapidez de su inteligencia, la capacidad de trabajo o la firmeza de carácter; pero depende, igualmente, de las condiciones objetivas de control, de la mayor o menor rapidez de transporte y de informaciones, de la simplicidad o complicación del engranaje del poder. El ejercicio de cualquier poder, finalmente, tiene como condición un excedente en la producción de subsistencias, y un excedente lo bastante considerable como para que los que se consagran a la lucha por el poder, en condición de amos o en condición de esclavos, puedan vivir. Está claro que la medida de este excedente depende del modo de producción y, en consecuencia, también de la organización social. He aquí, pues, tres factores que permiten concebir el poder político y social como constitutivo de algo análogo a una fuerza medible. Sin embargo, para completar el cuadro, hay que contar con el hecho de que los hombres que, a título de amos o de esclavos, se encuentran en relación con el fenómeno del poder no son conscientes de esta analogía. Los poderosos, sean sacerdotes, jefes militares, reyes o capitalistas, creen dominar siempre en virtud de un derecho divino; los que están sometidos a ellos se sienten aplastados por un poder (*puissance*) que les parece divino o diabólico, pero, en todo caso, sobrenatural. Toda sociedad opresora esta cimentada por esta religión del poder (*pouvoir*) que falsea todas

las relaciones sociales, al permitir a los poderosos ordenar más allá de lo que pueden imponer; sucede igual en los momentos de efervescencia popular, momentos, al contrario, en los que todos, esclavos rebeldes y amos amenazados, olvidan hasta qué punto las cadenas de la opresión son pesadas y sólidas.

Así, un estudio científico de la historia debería comenzar por el análisis de las reacciones que el poder produce, en todo momento, sobre las condiciones que le asignan objetivamente sus límites; el esbozo hipotético del juego de estas reacciones es indispensable para guiar un análisis de este tipo, mucho más difícil, por otra parte, teniendo en cuenta nuestras posibilidades actuales. Algunas de estas reacciones son conscientes y voluntarias. Todo poder se esfuerza, en la medida de sus posibilidades, que es una medida determinada por la organización social, en mejorar la producción y el control dentro de su propio ámbito; la historia proporciona de ello más de un ejemplo, desde los faraones hasta nuestros días, y sobre esto se apoya la noción de despotismo ilustrado. Como contrapartida, todo poder se esfuerza también, y siempre conscientemente, en destruir los medios de producción y administración entre sus rivales, siendo por parte de éstos objeto de una tentativa análoga. Así, la lucha por el poder es, a la vez, constructiva y destructora, y ocasiona progreso o decadencia económica según la arrastre la construcción o la destrucción; está claro que en una determinada civilización la destrucción se operará en una medida tanto mayor cuanto más difícil sea para el poder extenderse sin chocar con los poderes rivales, con una fuerza similar a la suya. Pero las consecuencias indirectas del ejercicio del poder tienen mucha más importancia que los esfuerzos conscientes de los poderosos. Todo poder, por el hecho mismo de ejercerse, extiende hasta el límite de lo posible las relaciones sociales en las que reposa; así, el poder militar multiplica las guerras y el capitalismo comercial multiplica los intercambios. Ahora bien, sucede a veces, por una suerte de azar providencial, que esta extensión hace surgir, por cualquier mecanismo, recursos nuevos que posibilitan una nueva extensión, y así sucesivamente, más o menos como el alimento fortalece los organismos en pleno crecimiento y les permite así conquistar más alimento aún, adquiriendo con ello más fuerza. Todos los regímenes ofrecen ejemplos de estos azares

providenciales, ya que sin ellos ninguna forma de poder podría durar, de modo que los poderes que se benefician de ellos son los únicos que subsisten. Así, la guerra permitió a los romanos raptar esclavos, es decir, trabajadores en la flor de la vida a los que otros habían alimentado en la infancia; el provecho obtenido del trabajo de los esclavos les permitió reforzar el ejército y éste, fortalecido, emprendió guerras más vastas, que le proporcionaron un nuevo y más considerable botín de esclavos. De igual modo, las carreteras construidas por los romanos con fines militares, con el tiempo, facilitaron la administración y explotación de las provincias y contribuyeron, en consecuencia, a mantener los recursos para nuevas guerras. Si pasamos a la época moderna se ve, por ejemplo, que la ampliación de los intercambios ha provocado una mayor división del trabajo, lo que, a su vez, ha hecho indispensable una mayor circulación de las mercancías; además, el incremento de productividad que de ahí resultaba proporcionó nuevos recursos, que pudieron transformarse en capital comercial e industrial. Respecto a la gran industria está claro que cada progreso importante del maquinismo ha creado simultáneamente recursos, instrumentos y un estímulo para un nuevo progreso. Igualmente, la técnica de la gran industria ha venido a proporcionar los medios de control y de información, tales como el telégrafo, el teléfono y la prensa cotidiana, indispensables para la economía centralizada a la que la gran industria está abocada fatalmente. Otro tanto se puede decir de los medios de transporte. En el curso de la historia podría encontrarse una inmensa cantidad de ejemplos análogos, en relación a los más grandes y más pequeños aspectos de la vida social. Es posible definir el crecimiento de un régimen por el hecho de que le baste funcionar para suscitar nuevos recursos que le permitan seguir funcionando a mayor escala.

Este fenómeno del desarrollo automático es tan notorio que se tiene la tentación de imaginar que un régimen felizmente constituido, si es posible expresarse así, subsistiría y progresaría sin límite. Esto es lo que el siglo XIX, incluidos los socialistas, supuso respecto a la gran industria. Pero, aunque es fácil imaginar de manera vaga un régimen opresor que no conozca jamás la decadencia, deja de serlo cuando se quiere concebir clara y concretamente la indefinida extensión de un determinado poder. Si

éste pudiese ampliar sin fin sus medios de control, se aproximaría indefinidamente a un límite, equivalente a la ubicuidad; si pudiese ampliar sin fin sus recursos, todo pasaría como si la naturaleza circundante evolucionase gradualmente hacia aquella generosidad sin reservas de la que Adán y Eva se beneficiaron en el paraíso terrenal; en fin, si pudiese ampliar indefinidamente el alcance de sus propios instrumentos —trátese de armas, oro, secretos técnicos, máquinas o cualquier otra cosa— tendería a abolir esa correlación que, uniendo indisolublemente la noción de amo a la de esclavo, establece entre ellos una relación de dependencia recíproca. No se puede probar que todo esto sea imposible, pero hay que admitir que lo es, o bien decidirse a pensar la historia humana como un cuento de hadas. En general, no es posible considerar el mundo en el que vivimos como sometido a leyes si no se admite que todo fenómeno está limitado; ésta es la situación también en relación al fenómeno del poder, como ya Platón lo comprendió. Si se quiere considerar el poder como un fenómeno concebible, hay que pensar que puede ampliar las bases sobre las que descansa sólo hasta un cierto punto, detrás del cual choca como con un muro infranqueable. Sin embargo, no le está permitido detenerse; el aguijón de la rivalidad le obliga a ir cada vez más lejos, es decir, a sobrepasar los límites dentro de los que puede, efectivamente, ejercerse. Se extiende más allá de lo que puede controlar; domina más allá de lo que puede imponer; gasta más de lo que son sus propios recursos. Ésta es la contradicción interna que todo régimen opresor lleva en sí como un germen de muerte; está constituida por la oposición entre el carácter, necesariamente limitado, de las bases materiales del poder y el carácter, necesariamente ilimitado en cuanto relación entre los hombres, de la carrera por el poder.

Puesto que cuando un poder sobrepasa los límites que la naturaleza de las cosas le impone, al reducir las bases en las que se apoya, estrecha estos límites cada vez más, extendiéndose más allá de lo que puede controlar, engendra un parasitismo, un despilfarro, un desorden que, una vez que aparecen, automáticamente se incrementan; intentando dominar, incluso allí donde no puede ejercer violencia, provoca reacciones que no puede ni prever ni regular; en fin, queriendo ampliar la explotación de los oprimidos más allá de lo que permiten sus recursos objetivos, agota estos

mismos recursos; sin duda, es esto lo que significa el antiguo y popular cuento de la gallina de los huevos de oro. Sean cuales sean las fuentes de las que los explotadores obtienen los bienes de los que se apropian, llega un momento en el que el inicial procedimiento de explotación, a medida que se amplía, de ser progresivamente productivo deviene después, por el contrario, cada vez más costoso. Así fue como el ejército romano, que al principio había enriquecido a Roma, acabó por arruinarla; así fue como los señores medievales, cuyos combates habían dado, inicialmente, una relativa seguridad a los campesinos que se encontraban un poco protegidos contra el bandidaje, acabaron, en el transcurso de sus continuas guerras, por devastar los campos que les alimentaban; el capitalismo parece ya atravesar una fase de este tipo. Una vez más, no se puede probar que esto deba ser siempre así; pero hay que admitirlo, a menos que se suponga la posibilidad de recursos inagotables. Ésta es la naturaleza de las cosas que constituye aquella divinidad justiciera que los griegos adoraban con el nombre de Nemesis, y que castiga la desmesura.

Cuando una determinada forma de dominación se encuentra así detenida en su impulso y acorralada hacia la decadencia, es necesario que, poco a poco, comience a desaparecer; en ocasiones, es entonces cuando, por el contrario, se hace más duramente opresora, cuando aplasta a los seres humanos bajo su peso, cuando tritura sin piedad cuerpos, corazones y espíritus. Pero como, poco a poco, a todos empiezan a faltarles los recursos necesarios, a unos para vencer, a otros para vivir, llega un momento en el que, desde todas partes, se buscan febrilmente soluciones. No hay ninguna razón para que esta búsqueda deje de ser inútil; en este caso el régimen, a falta de recursos para subsistir, sólo puede acabar hundiéndose y cediendo su lugar no a otro régimen mejor organizado, sino al desorden, la miseria y la vida primitiva que durarán hasta que por cualquier causa surjan nuevas relaciones de fuerza. Si sucede de otra forma, si la búsqueda de nuevos recursos es fructífera, aparecen formas nuevas de vida social y un cambio de régimen se prepara lenta y como soterradamente; soterradamente, porque estas formas nuevas sólo pueden desarrollarse en la medida en que son compatibles con el orden establecido y no presentan, al menos en apariencia, ningún peligro para los poderes constituidos;

de no ser así, nada podría impedir a estos poderes, mientras son más fuertes, aniquilarlas. Para que las nuevas formas sociales triunfen sobre las antiguas es necesario que, previamente, su continuo desarrollo las haya llevado a jugar efectivamente un papel más importante en el funcionamiento del organismo social, dicho de otro modo, que ellas mismas hayan suscitado fuerzas superiores a aquellas de las que disponen los poderes oficiales. Así, verdaderamente, no se rompe nunca la continuidad, ni siquiera cuando la transformación del régimen parece ser el efecto de una lucha sangrienta, porque entonces la victoria no hace sino consagrar fuerzas que, antes de la lucha, constituían ya el factor decisivo de la vida colectiva, formas sociales que, desde hacía tiempo, habían comenzado a sustituir progresivamente a aquellas sobre las que descansaba el régimen en decadencia. En el Imperio Romano, mucho antes de las grandes invasiones, los bárbaros habían empezado a ocupar los puestos más importantes, el ejército se desmembraba poco a poco en bandas dirigidas por aventureros y la institución colonial sustituía progresivamente la esclavitud por la servidumbre. Del mismo modo, la burguesía francesa no esperó, ni mucho menos, a 1789 para triunfar sobre la nobleza. La Revolución rusa, gracias, ciertamente, a una singular concurrencia de circunstancias, parece que ha hecho surgir algo enteramente nuevo; pero la verdad es que, desde hacía mucho tiempo, los privilegios suprimidos no tenían ninguna base social al margen de la tradición, las instituciones surgidas en el curso de la insurrección posiblemente no han entrado en funcionamiento de un día para otro y las fuerzas reales, a saber, la gran industria, la policía, el ejército y la burocracia, lejos de haber sido destruidas por la Revolución, han conseguido gracias a ella un poder desconocido en los demás países. En general, esta repentina inversión de la relación de fuerzas, que habitualmente es lo que se entiende por revolución, no sólo es un fenómeno desconocido en la historia, además, si se mira de cerca, es algo, propiamente, hablando, inconcebible, ya que supondría la victoria de la debilidad sobre la fuerza, el equivalente a una balanza en la que el plato menos pesado se inclinase. Lo que la historia nos presenta son lentas transformaciones de regímenes en las que los acontecimientos sangrientos, que bautizamos como revoluciones, juegan un papel muy secundario y pueden, incluso,

estar ausentes; éste es el caso cuando una clase social, que dominaba en nombre de las antiguas relaciones de fuerza, llega a conservar una parte del poder a favor de las nuevas relaciones: la historia de Inglaterra proporciona un ejemplo. Pero, por muchas formas que tomen las transformaciones sociales, cuando se intenta poner al desnudo su mecanismo, sólo se percibe un sombrío juego de fuerzas ciegas que se unen o se enfrentan, que progresan o decaen, sin dejar jamás de triturar a los desdichados humanos. Este siniestro engranaje no presenta, a primera vista, ningún punto débil por el que un intento de liberación pueda abrirse paso. Pero esto no es más que un esbozo demasiado vago, abstracto y miserablemente sucinto como para pretender sacar una conclusión.

Hay que plantear una vez más el problema fundamental, a saber, en qué consiste la relación que, hasta ahora, parece unir la opresión social y el progreso en las relaciones del hombre con la naturaleza. Si se considera a grandes rasgos el conjunto del desarrollo humano hasta nuestros días, si, sobre todo, se oponen las tribus primitivas, organizadas casi sin desigualdad, a nuestra civilización actual, parece que el hombre no pueda aliviar el yugo de las necesidades naturales sin sobrecargar en igual medida el de la opresión social, como por el juego de un misterioso equilibrio. Incluso, cosa aún más singular, se diría que, si la colectividad humana, en buena medida, se ha emancipado del peso con el que las desmesuradas fuerzas de la naturaleza abruman a la débil humanidad, ésta, en contrapartida, ha tomado de algún modo la sucesión de la naturaleza hasta el punto de aplastar al individuo de manera análoga.

¿En qué es esclavo el hombre primitivo? Apenas dispone de su propia actividad; es el juguete de las necesidades que prácticamente le dictan cada uno de sus gestos y le hostigan con su implacable aguijón; sus acciones están reguladas no por su propio pensamiento, sino por las costumbres y los caprichos, igualmente incomprensibles, de una naturaleza a la que sólo puede adorar con una sumisión ciega. Si sólo se considera la colectividad, actualmente parece que los hombres hayan sido elevados a una condición que se encuentra en las antípodas de aquel estado servil. Casi ninguno de sus trabajos constituye una mera respuesta al imperioso impulso de las necesidades; el trabajo se lleva a cabo

para tomar posesión de la naturaleza y disponerla de modo que las necesidades se encuentren satisfechas. La humanidad ya no se cree en presencia de divinidades caprichosas cuyo favor haya de granjearse; sabe que es suficiente con manejar la materia inerte y cumple esta tarea ajustándose metódicamente a leyes claramente concebidas. Parece, en fin, que hayamos alcanzado esa época, que Descartes predijo, en la que los hombres emplearían «la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros y de todos los demás cuerpos» de igual modo que los oficios de los artesanos, haciéndose así dueños de la naturaleza. Pero, por una extraña inversión, este dominio colectivo se transforma en servidumbre, y en una servidumbre muy próxima a la que comporta la vida primitiva, cuando se desciende al plano del individuo. Al trabajador moderno los esfuerzos le son impuestos por una coacción tan brutal, tan implacable y que le oprime tan de cerca como el hambre al cazador primitivo; desde aquel primitivo cazador hasta el obrero de nuestras grandes fábricas, pasando por los trabajadores egipcios conducidos a latigazos, por los antiguos esclavos, por los siervos medievales constantemente amenazados por la espada de los señores, los hombres nunca han dejado de estar empujados al trabajo por una fuerza exterior y bajo una amenaza de muerte casi inmediata. Respecto a la conexión de las acciones que implica el trabajo, a menudo también se impone desde fuera a nuestros obreros tanto como a los hombres primitivos y les resulta igualmente misteriosa; es más, la coacción en este ámbito, en algunos casos, es hoy incomparablemente más brutal que nunca; por abandonado que pudiese estar un hombre primitivo a la rutina y a los ciegos titubeos, podía, al menos, intentar reflexionar, combinar e innovar con sus riesgos y peligros, libertad de la que un trabajador en cadena está absolutamente privado. En fin, si la humanidad parece haber llegado a disponer de estas fuerzas de la naturaleza que, en expresión de Spinoza, «rebasan infinitamente las del hombre», y casi tan soberanamente como un caballero dispone de su caballo, esta victoria no pertenece a los hombres individualmente considerados; sólo las colectividades están en disposición de manejar «la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire… y de los demás cuerpos que nos rodean»; en cuanto a los miembros de estas colectividades, opresores y oprimidos, están

igualmente sometidos a las implacables exigencias de la lucha por el poder.

Así, a pesar del progreso, el hombre no ha salido de la condición servil en la que se encontraba cuando fue abandonado, débil y desnudo, a las fuerzas ciegas que componen el universo; simplemente, el poder que le mantiene de rodillas ha sido como transferido de la materia inerte a la sociedad que él mismo constituye con sus semejantes. También esta sociedad se impone, para ser adorada, a través de todas las formas que, alternativamente, toma el sentimiento religioso. Desde aquí la cuestión social se plantea bajo una forma bastante clara: hay que examinar el mecanismo de esta transferencia; investigar por qué el hombre ha debido pagar a este precio su poder sobre la naturaleza; concebir en qué puede consistir para él la situación menos desventurada, es decir, aquella en la que estaría menos esclavizado por la doble dominación de la naturaleza y de la sociedad; percibir, en fin, qué caminos pueden acercarse a una situación semejante y qué instrumentos podría proporcionar, hoy, la civilización actual a los hombres, si aspiran a transformar su vida en este sentido.

Aceptamos con demasiada facilidad el progreso material como un regalo del cielo, como algo que cae de su peso; hay que mirar de frente el precio que impone su realización. La vida primitiva es fácilmente comprensible: el hombre es aguijoneado por el hambre o, al menos, por la idea, punzante en sí misma, de que pronto tendrá hambre, y parte en busca de alimento; tiembla por la influencia del frío o, al menos, por la influencia de la idea de que pronto tendrá frío, y busca algo adecuado para dar o conservar calor; y así sucesivamente. Por lo que se refiere a la manera de proceder, ésta le viene dada, en primer lugar, por el hábito, adquirido desde la infancia, de imitar a los mayores y también por las costumbres que él mismo se ha creado, entre múltiples titubeos, repitiendo procedimientos que han tenido éxito; cuando se le coge desprevenido, prueba aún, empujado como está por un aguijón que no le da tregua. En todo ello, el hombre sólo tiene que ceder a su propia naturaleza, no vencerla.

Por el contrario, cuando se pasa a un nivel más avanzado de la civilización, todo se convierte en milagroso. Se ve, entonces, cómo los hombres guardan cosas que son buenas para consumir y

deseables, privándose, sin embargo, de ellas. Se ve cómo abandonan, en buena medida, la búsqueda de alimento, de calor y demás, y consagran lo mejor de sus fuerzas a trabajos aparentemente estériles. En realidad, estos trabajos, lejos de ser estériles, son en su mayoría, infinitamente más productivos que el esfuerzo del hombre primitivo, porque tienen como efecto un acondicionamiento de la naturaleza exterior, favorable a la vida humana; pero esta eficacia es indirecta y, a menudo, separada del esfuerzo por tantos intermediarios que el espíritu apenas los puede recorrer; es eficacia a largo plazo, frecuentemente a tan largo plazo que sólo las generaciones futuras la aprovecharán; mientras que, por el contrario, la fatiga extenuante, los dolores, los peligros vinculados a estos trabajos se hacen sentir inmediatamente y siempre. Ahora bien, cada uno sabe por experiencia propia hasta qué punto es raro que la idea abstracta de una lejana utilidad supere los dolores, las necesidades, los deseos actuales; es necesario, sin embargo, que los supere en la existencia social, so pena de retornar a la vida primitiva.

Pero lo que resulta aún más milagroso es la coordinación del trabajo. Todo nivel un poco elevado de producción supone una cooperación, más o menos amplia; la cooperación se define por el hecho de que el esfuerzo de cada uno tiene sentido y eficacia sólo por su relación y exacta correspondencia con el esfuerzo de todos los demás, de manera que todos los esfuerzos forman un único trabajo colectivo. Dicho de otra forma, las acciones de muchos hombres deben combinarse como se combinan las de uno solo. Pero ¿cómo puede ser esto? Una combinación sólo se realiza si es pensada, por lo tanto, una relación no se forma jamás sino en el interior de un espíritu. El número dos pensado por un hombre no puede unirse al número dos pensado por otro para formar el número cuatro; de igual modo, la concepción que uno de los cooperantes se hace del trabajo parcial que realiza no puede combinarse con la concepción que cada uno de los demás se hace de su tarea respectiva para formar un trabajo coherente. Muchos espíritus humanos no se unen, en absoluto, en un espíritu colectivo, y los términos alma colectiva, pensamiento colectivo, tan corrientemente utilizados hoy, están totalmente vacíos de sentido. Por tanto, para que los esfuerzos de muchos se combinen es

necesario que estén todos dirigidos por un único y mismo espíritu, como lo expresa el célebre verso de Fausto: «Un espíritu vale por mil brazos».

En la organización igualitaria de las tribus primitivas, nada permite resolver ninguno de estos problemas, ni el de la privación, ni el del estímulo para el esfuerzo, ni el de la coordinación del trabajo; la opresión social, en cambio, proporciona una solución inmediata, creando, por decirlo a grandes rasgos, dos categorías de hombres: los que mandan y los que obedecen. El jefe coordina sin dificultad el esfuerzo de los que están subordinados a sus órdenes; no tiene que vencer ninguna tentación para reducirlos a lo estrictamente necesario; en cuanto a estimular el esfuerzo, una organización opresiva es admirablemente adecuada para impulsar a los hombres más allá de los límites de sus fuerzas, unos instigados por la ambición, otros, en palabras de Homero, «bajo la presión de una dura necesidad».

Con frecuencia, los resultados son prodigiosos cuando la división de categorías sociales es lo bastante profunda como para que los que deciden los trabajos no estén expuestos a sentir, ni siquiera a conocer, las dificultades agotadoras, ni los dolores, ni los peligros, mientras que los que los ejecutan y sufren no tienen otra opción, al estar siempre bajo la amenaza, más o menos encubierta, de la muerte. Así, el hombre sólo escapa, en cierta medida, a los caprichos de una naturaleza ciega abandonándose a los caprichos, no menos ciegos, de la lucha por el poder. Nunca es esto más verdad que cuando el hombre posee, como ahora, una técnica lo suficientemente avanzada como para dominar la naturaleza, ya que, para ello, la cooperación debe realizarse a una escala tan amplia que los que dirigen se encuentran entre manos una masa de asuntos que sobrepasa extremadamente su capacidad de control. Por este hecho, la humanidad se encuentra, como nunca lo estuvo en los tiempos primitivos, como un juguete de las fuerzas de la naturaleza, bajo la nueva forma que les ha dado el progreso técnico; de esto hemos tenido, tenemos y tendremos una experiencia amarga. En cuanto a los intentos de conservar la técnica deshaciéndose de la opresión, suscitan al punto una pereza y un desorden tal, que los que se encuentran abandonados a ello se ven obligados, casi inmediatamente, a volver a poner la cabeza bajo el yugo; se ha

hecho la experiencia, a pequeña escala, en cooperativas de producción, a gran escala, en la Revolución rusa. Parece que el hombre haya nacido esclavo y que la servidumbre sea su condición propia.

Bosquejo teórico de una sociedad libre

Nada en el mundo, sin embargo, puede impedir al hombre sentir que ha nacido para la libertad. Jamás, suceda lo que suceda, puede aceptar la servidumbre; porque piensa. Jamás ha dejado de soñar una libertad sin límites, bien como felicidad pasada, de la que se habría visto privado por un castigo, bien como felicidad futura, debida a una suerte de pacto con una providencia misteriosa. El comunismo imaginado por Marx es la forma más reciente de este sueño; un sueño que, como todos los sueños, siempre ha resultado vano y, si ha podido consolar, lo ha hecho como el opio; es hora de renunciar a soñar la libertad y decidirse a concebirla.

Lo que hay que intentar representar claramente es la libertad perfecta, no con la esperanza de alcanzarla, sino con la esperanza de alcanzar una libertad menos imperfecta que la de nuestra condición actual, ya que lo mejor sólo es concebible por lo perfecto; sólo puede dirigirse hacia un ideal. El ideal es tan irrealizable como el sueño, pero, a diferencia de éste, mantiene relación con la realidad, permite, a título de límite, ordenar las situaciones, reales o realizables, desde su menor a su más alto valor. La libertad perfecta no se puede concebir como desaparición de esta necesidad cuya presión sufrimos siempre; mientras el hombre viva, es decir, mientras constituya un fragmento mínimo de este universo despiadado, la presión de la necesidad jamás se distenderá un solo instante. En el mundo en el que vivimos no puede tener lugar, salvo por ficción, un estado de cosas en el que el hombre obtendría tanto disfrute, y con tan poca fatiga, como quisiera. La naturaleza, es verdad, es más clemente o más severa con las necesidades humanas según los climas y, tal vez, según las épocas; pero esperar la milagrosa invención que la haría clemente en todas partes y de una

vez por todas es, poco más o menos, tan razonable como las esperanzas vinculadas, en otro tiempo, al año mil. Por lo demás, si se examina de cerca esta ficción, ni siquiera parece que el esfuerzo valga la pena: basta tener en cuenta la debilidad humana para comprender que una vida, de la que la noción misma de trabajo habría casi desaparecido, quedaría abandonada a las pasiones y quizás a la locura; no hay dominio de sí sin disciplina, y no hay otra fuente de disciplina para el hombre que el esfuerzo requerido por los obstáculos exteriores. Un pueblo de ociosos bien podría divertirse poniéndose obstáculos, ejercitándose en las ciencias, las artes, los juegos; pero el esfuerzo que procede sólo de su fantasía no constituye para el hombre un medio para dominarla. Son los obstáculos con los que se choca y hay que superar los que proporcionan la ocasión de vencerse a uno mismo. Incluso las actividades en apariencia más libres (la ciencia, el arte, el deporte) sólo tienen valor en cuanto que imitan la exactitud, el rigor y el escrúpulo propios del trabajo, e incluso los exageran. Sin el modelo que, sin saberlo, les proporcionan el labrador, el herrero, el marino que trabajan como Dios manda, por emplear esta expresión de una admirable ambigüedad, se hundirían en la pura arbitrariedad. La única libertad que se puede atribuir a la edad de oro es aquella de la que disfrutarían los niños si sus padres no les impusieran reglas; en realidad, es sólo sumisión incondicionada al capricho. El cuerpo humano no puede, en ningún caso, dejar de depender del poderoso universo del que forma parte; incluso cuando el hombre dejase de estar sometido a las cosas y a los otros hombres por las necesidades y los peligros, estaría aún más abandonado a ellos por las emociones que siempre le conmoverían y de las que ninguna actividad regulada le defendería ya. Si se debiese entender por libertad la mera ausencia de toda necesidad, esta palabra estaría vacía de toda significación concreta; para nosotros no representaría entonces aquello cuya privación deja a la vida sin valor.

Se puede entender por libertad algo distinto a la posibilidad de obtener sin esfuerzo lo que agrada. Existe una concepción muy diferente de la libertad, una concepción heroica que es la de la sabiduría común. La libertad verdadera no se define por una relación entre el deseo y la satisfacción, sino por una relación entre el pensamiento y la acción; sería completamente libre el hombre

cuyas acciones procediesen, todas, de un juicio previo respecto al fin que se propone y al encadenamiento de los medios adecuados para conducir a este fin. Poco importa que las acciones en sí mismas sean fáciles o dolorosas, y poco importa, incluso, que estén coronadas por el éxito; el dolor y el fracaso pueden hacer al hombre desdichado, pero no pueden humillarlo mucho tiempo cuando es él mismo quien dispone de su propia facultad de actuar. Disponer de las propias acciones no significa en absoluto actuar arbitrariamente: las acciones arbitrarias no proceden de ningún juicio y no pueden, propiamente hablando, llamarse libres. Todo juicio se refiere a una situación objetiva y, por consiguiente, a un tejido de necesidades. En ningún caso el hombre vivo puede dejar de estar acorralado, por todas partes, por una necesidad absolutamente inflexible; pero como piensa, puede optar entre ceder ciegamente al aguijón por el que ésta le empuja desde el exterior, o bien conformarse a la representación interior que él se forja; en esto consiste la oposición entre servidumbre y libertad. Los dos términos de esta oposición no son, por lo demás, sino los límites ideales entre los que se mueve la vida humana sin llegar a alcanzar jamás ninguno, a no ser que deje ya de ser vida. Un hombre sería completamente esclavo si todos sus gestos procediesen de una fuente distinta a su pensamiento, bien las reacciones irracionales del cuerpo, bien el pensamiento de otro; el hombre primitivo hambriento, cuyos saltos están todos provocados por los espasmos que retuercen sus entrañas; el esclavo romano siempre a las órdenes de un vigilante armado con un látigo y el obrero moderno que trabaja en cadena, se acercan a esta miserable condición. De la libertad completa puede encontrarse un modelo abstracto en un problema de aritmética o de geometría bien resuelto, porque, en un problema, todos los elementos de la solución están dados y el hombre sólo puede esperar ayuda de su propio juicio, el único capaz de establecer entre estos elementos la relación que, por sí misma, constituye la solución buscada. Los esfuerzos y los triunfos de la matemática no sobrepasan el marco de la hoja de papel, reino de los signos y los dibujos; una vida enteramente libre sería aquella en la que todas las dificultades reales se presentarían a modo de problemas, en la que todos los triunfos serían como soluciones en acción; todos los elementos del éxito estarían dados, es decir, serían conocidos y manejables como

los signos del matemático; para obtener el resultado querido sería suficiente relacionar estos elementos gracias a la dirección metódica que el pensamiento imprimiría no ya a los simples trazos de la pluma, sino a movimientos efectivos que dejarían su marca en el mundo; mejor dicho, la realización de una labor cualquiera consistiría en una combinación de esfuerzos tan consciente y tan metódica como puede serlo la combinación de cifras por las que se opera la solución de un problema cuando procede de la reflexión. El hombre tendría entonces constantemente su propia suerte en las manos; forjaría en cada momento las condiciones de su propia existencia por un acto del pensamiento. El simple deseo, verdaderamente, no le conduciría a nada; no recibiría nada gratuitamente; incluso las posibilidades de que su esfuerzo fuese eficaz serían para él muy limitadas. Pero el hecho mismo de no poder obtener nada sin haber puesto en acción, para conquistarlo, todas las fuerzas del pensamiento y del cuerpo permitiría al hombre liberarse para siempre del dominio de las pasiones. Sólo una visión clara de lo posible y lo imposible, de lo fácil y lo difícil, de las dificultades que separan el proyecto de la realización, borra los deseos insaciables y los vanos temores; de ahí y no de otra parte proceden la templanza y el valor, virtudes sin las que la vida es sólo un vergonzoso delirio. Además, todo tipo de virtud tiene su fuente en el impacto del pensamiento humano contra una materia sin indulgencia, pero sin perfidia. No se puede concebir nada mayor para el hombre que un destino que lo ponga directamente en lucha con la necesidad desnuda, teniendo que esperarlo todo de sí mismo, de forma que su vida sea una perpetua autocreación. El hombre es un ser limitado al que no le es dado ser, como el Dios de los teólogos, autor directo de su propia existencia; pero el hombre poseería el equivalente humano de este poder divino si las condiciones materiales que le permiten existir fueran exclusivamente obra de su pensamiento cuando dirige el esfuerzo de sus músculos. Ésta es la verdadera libertad.

Esta libertad es sólo un ideal y no puede encontrarse en una situación real, como la recta perfecta no puede ser trazada por el lápiz. Pero este ideal será útil concebirlo si podemos percibir al mismo tiempo lo que nos separa de él y qué circunstancias pueden alejarnos o acercarnos. El obstáculo que primero aparece está

constituido por la complejidad y extensión de este mundo con el que nos las habemos, complejidad y extensión que sobrepasan infinitamente el alcance de nuestro espíritu. Las dificultades de la vida real no constituyen problemas a nuestra medida; son como problemas cuyos datos fuesen innumerables, porque la materia, considerando tanto la extensión como la divisibilidad, es doblemente indefinida. A un espíritu humano tampoco le es posible tener en cuenta todos los factores de los que depende el éxito de la acción, en apariencia, más simple; en cualquier situación hay lugar siempre para todo tipo de azar y las cosas escapan a nuestro pensamiento como el líquido que se quisiera coger entre los dedos. Así, parece que el pensamiento sólo pueda ejercerse sobre vacías combinaciones de signos y la acción deba reducirse al más ciego tantear. Pero, de hecho, no es así. Es cierto que no podemos jamás actuar sobre seguro; pero esto no importa tanto como se podría creer. Podemos soportar fácilmente que las consecuencias de nuestras acciones dependen del azar incontrolable; lo que necesitamos sustraer al azar, a toda costa, son nuestras acciones mismas, con el fin de someterlas a la dirección del pensamiento. Es suficiente para ello que el hombre pueda concebir una cadena de intermediarios que unan los movimientos de los que es capaz a los resultados que quiere obtener; con frecuencia puede hacerlo gracias a la estabilidad relativa que persiste, a través de los ciegos remolinos del universo, en la escala del organismo humano, permitiéndole subsistir. En realidad, esta cadena de intermediarios constituye sólo un esquema abstracto; cuando se pasa a la ejecución pueden intervenir, en todo momento, accidentes que desbaratan los planes mejor establecidos; pero si la inteligencia ha sabido elaborar claramente el plan abstracto de la acción a ejecutar, esto quiere decir que no ha llegado, es verdad, a eliminar el azar, pero sí a circunscribirlo y limitarlo, a filtrarlo, por decirlo así, clasificando por relación a este plan la masa indefinida de los accidentes posibles en algunas series bien determinadas. Así, el espíritu es incapaz de reconocerse en los innumerables remolinos que forman en pleamar el viento y el agua; pero si, entre estos remolinos, se sitúa un barco cuyas velas y timón están dispuestos de determinada manera, es posible enumerar las acciones que pueden hacerle experimentar. Todos los útiles son pues, de manera más o menos

perfecta, como instrumentos para definir el azar. El hombre podría de este modo eliminar el azar si no a su alrededor, al menos en él; esto, sin embargo, es un ideal inaccesible. El mundo es demasiado fértil en situaciones cuya complejidad nos sobrepasa como para que el instinto, la rutina, el ensayo o la improvisación, puedan dejar de jugar un papel en nuestros trabajos; el hombre sólo puede restringir progresivamente, gracias al progreso de la ciencia y de la técnica, este papel; lo que importa es que éste se subordine y no impida que el método constituya el alma misma del trabajo; es preciso también que aparezca como provisional, que la rutina y el ensayo se consideren siempre no como principios de acción, sino como mal menor destinado a cubrir las lagunas del pensamiento metódico; a esto es a lo que las hipótesis científicas nos ayudan poderosamente, haciéndonos concebir fenómenos, conocidos a medias, como si estuviesen regidos por leyes análogas a las que determinan los fenómenos más claramente comprendidos. Incluso allí donde no sabemos nada, podemos todavía suponer que se aplican leyes semejantes; esto es suficiente para eliminar, salvo ignorancia, el sentimiento de misterio y para hacernos comprender que vivimos en un mundo en el que el hombre no debe esperar milagros más que de sí.

Hay, sin embargo, una fuente de misterio, que no podemos eliminar y que no es otra que nuestro propio cuerpo. La extrema complejidad de los fenómenos vitales quizá puede ser progresivamente aclarada, al menos en cierta medida; pero una sombra impenetrable envolverá siempre la relación inmediata que liga nuestros pensamientos a nuestros movimientos. En este ámbito no podemos concebir ninguna necesidad, por el hecho de no poder determinar eslabones intermedios; por lo demás, la noción de necesidad, tal como el pensamiento humano la forma, sólo es propiamente aplicable a la materia. En los fenómenos en cuestión ni siquiera se puede encontrar, a falta de una necesidad claramente concebible, una regularidad aproximativa. A veces, las reacciones del cuerpo vivo son completamente ajenas al pensamiento; a veces, pero raramente, ejecutan simplemente sus órdenes; con más frecuencia realizan lo que el alma ha deseado sin que ésta tome en ello parte alguna; a menudo, acompañan también las decisiones tomadas por el alma sin corresponder a ellas de ningún modo; otras

veces aún, preceden a los pensamientos. No es posible ninguna clasificación, ya que cuando los movimientos del cuerpo vivo juegan un papel prioritario en la lucha contra la naturaleza, la noción misma de necesidad difícilmente puede formarse; en caso de éxito, la naturaleza parece obedecer o complacer inmediatamente los deseos, en caso de fracaso, rechazarlos.

Esto es lo que tiene lugar en las acciones realizadas sin instrumentos o con instrumentos tan bien adaptados a los miembros vivos que casi no hacen sino prolongar los movimientos naturales. Se puede así comprender que los primitivos, a pesar de su extrema habilidad para llevar a cabo todo aquello de lo que tenían necesidad para subsistir, se representasen la relación entre el hombre y el mundo bajo el aspecto no del trabajo, sino de la magia. Entre ellos y la red de necesidad que constituye la naturaleza y define las condiciones reales de la existencia, se interponen desde entonces, como una pantalla, toda suerte de misteriosos caprichos a merced de los cuales creen encontrarse; y, por poco opresiva que pueda ser la sociedad que forman, no son menos esclavos en relación a estos caprichos imaginarios, con frecuencia interpretados, por otra parte, por sacerdotes y hechiceros de carne y hueso. Estas creencias sobreviven bajo forma de superstición y, contrariamente a lo que queremos pensar, ningún hombre está completamente libre de ella; pero su influencia pierde fuerza a medida que, en la lucha contra la naturaleza, el cuerpo vivo pasa a un segundo plano y los instrumentos inertes al primero. Éste es el caso cuando los instrumentos, dejando de modelarse sobre la estructura del organismo humano, le fuerzan, por el contrario, a adaptar sus movimientos a su forma. A partir de entonces deja de haber correspondencia alguna entre los gestos a ejecutar y las pasiones; el pensamiento debe sustraerse al deseo y al temor y debe aplicarse únicamente a establecer una relación exacta entre los movimientos impresos a los instrumentos y el fin perseguido. La docilidad del cuerpo en semejante caso es una especie de milagro, pero un milagro que el pensamiento no ha de tener en cuenta; el cuerpo, que por el hábito se hace como fluido, según la bella expresión de Hegel, simplemente hace pasar a través de los instrumentos los movimientos concebidos por el espíritu. La atención se lleva exclusivamente sobre las combinaciones formadas por los

movimientos de la materia inerte y la noción de necesidad aparece en su pureza, sin mezcla alguna de magia. Por ejemplo, por tierra, y conducido por los deseos y temores que mueven sus piernas por él, el hombre a menudo se encuentra con que ha pasado de un lugar a otro sin saber cómo; por mar, por el contrario, como los deseos y temores no afectan al barco, continuamente hay que obrar con astucia, combinar y disponer velas y timón, transformar el impulso del viento por un encadenamiento de artificios que sólo puede ser obra de un pensamiento lúcido. No se puede reducir enteramente el cuerpo humano a este papel de intermediario dócil entre el pensamiento y los instrumentos, pero es posible reducirlo cada vez más; a esto es a lo que contribuye cada progreso de la técnica.

Pero, por desgracia, incluso cuando se llegase a someter estrictamente y hasta el más mínimo detalle todos los trabajos, sin excepción, al pensamiento metódico, surgiría al instante un nuevo obstáculo a la libertad, a causa de la profunda diferencia de naturaleza que separa la especulación teórica y la acción. En realidad, no hay nada en común entre la resolución de un problema y la ejecución de un trabajo, incluso perfectamente metódico, ni entre el encadenamiento de nociones y el encadenamiento de movimientos. El que acomete una dificultad de orden teórico procede yendo de lo simple a lo complejo, de lo claro a lo oscuro; los movimientos del trabajador no son, en sí mismos, más simples o más claros unos que otros, simplemente los precedentes son condición de los que les siguen. Por otra parte, el pensamiento, con mucha frecuencia, reúne lo que la ejecución debe separar o separa lo que la ejecución debe unir.

Esto se debe a que, cuando un trabajo cualquiera presenta al pensamiento dificultades no inmediatamente superables, es imposible unir el examen de estas dificultades y la ejecución del trabajo; el espíritu debe, en primer lugar, resolver el problema teórico por sus propios procedimientos y, a continuación, la solución podrá ser aplicada a la acción. En un caso así no se puede decir que la acción sea, propiamente hablando, metódica: es conforme al método, que es muy distinto. La diferencia es capital, porque quien aplica el método no tiene necesidad de concebirlo mientras lo está aplicando; es más, si se trata de cosas complicadas, no puede hacerlo, ni siquiera habiéndolo elaborado él mismo,

porque la atención, siempre forzada a dirigirse al momento presente de la ejecución, casi no puede abarcar al mismo tiempo el encadenamiento de relaciones del que depende el conjunto de la ejecución. A partir de aquí lo ejecutado no es un pensamiento, es un esquema abstracto que indica una serie de movimientos, tan impenetrable para el espíritu, en el momento de la ejecución, como una fórmula debida a la simple rutina o como un rito mágico. Por otra parte, una única y la misma concepción es aplicable, con o sin modificaciones de detalle, un número indefinido de veces, porque, aunque el pensamiento abarque de una vez la serie de aplicaciones posibles de un método, el hombre no está dispensado por ello de realizarlas, una por una, cada vez que sea necesario. Así, a un único destello de pensamiento corresponde una ilimitada cantidad de acciones ciegas. Cae de su peso que quienes reproducen indefinidamente la aplicación de tal o cual método de trabajo jamás se han tomado la molestia de comprenderlo; sucede, además con frecuencia, que cada uno se ocupa sólo de una parte de la ejecución, siempre la misma, mientras que sus compañeros hacen el resto. De ahí que uno se encuentre en una situación paradójica, a saber, que hay método en los movimientos del trabajo pero no en el pensamiento del trabajador. Se diría que el método ha transferido su sede del espíritu a la materia. De esto las máquinas ofrecen la más evidente imagen. Desde el momento en que el pensamiento ha elaborado un método de acción no necesita intervenir en la ejecución, la puede confiar a trozos de metal tanto y mejor que a miembros vivos; se encuentra uno así ante el extraño espectáculo de máquinas en las que el método ha cristalizado en el metal tan perfectamente que parecen ser ellas las que piensan y los hombres, sujetos a su servicio, parecen quedar reducidos al estado de autómatas. Por lo demás, esta oposición entre la aplicación y la inteligencia del método se encuentra de nuevo, absolutamente idéntica, en el marco mismo de la pura teoría. Para tomar un ejemplo simple: es del todo imposible, en el momento en el que se hace una división difícil, tener la teoría de la división presente al espíritu y no sólo porque esta teoría, que reposa sobre la relación de la división con la multiplicación, es de una cierta complejidad, sino, sobre todo, porque al ejecutar cada una de las operaciones parciales, al término de las cuales la división se realiza, se olvida

que las cifras representan unas veces unidades, otras decenas, otras centenas. Los signos se combinan según las leyes de las cosas que significan; pero, por no poder conservar la relación de signo y significado siempre presente al espíritu, se los maneja como si se combinasen según sus propias leyes; de aquí que las combinaciones devengan ininteligibles, es decir, se realicen automáticamente. La existencia de calculadoras ilustra el carácter mecánico de las operaciones aritméticas; pero un contable no es otra cosa que una calculadora imperfecta y desdichada. La matemática sólo progresa trabajando sobre los signos, ampliando su significación, creando signos de signos; así, las letras corrientes del álgebra representan cualquier cantidad, o incluso operaciones virtuales, como es el caso para los valores negativos; otras letras representan funciones algebraicas, y así sucesivamente. Puesto que en cada plano, si se puede hablar así, inevitablemente se llega a perder de vista la relación del signo con el significado, las combinaciones de signos, aunque siempre rigurosamente metódicas, se vuelven muy pronto impenetrables al pensamiento. No existe máquina algebraica satisfactoria, aunque se hayan hecho muchas tentativas en este sentido; pero, a menudo, los cálculos algebraicos no son menos automáticos que el trabajo del contable, o, mejor dicho, lo son más, en cuanto que, de algún modo, lo son esencialmente. Después de haber hecho una división, siempre se puede reflexionar sobre ella, devolviendo a los signos su significación, hasta haber comprendido el por qué de cada parte de la operación; pero no sucede lo mismo con el álgebra, donde los signos, a fuerza de ser manejados y combinados como tales entre sí, acaban por dar pruebas de una eficacia de la que su significación no da cuenta. Tales son, por ejemplo, los signos *e* o *i*; manejándolos convenientemente, se allanan todo tipo de dificultades maravillosamente; sobre todo si se los combina de cierta manera con TI, se llega a la afirmación de que la cuadratura del círculo es imposible; sin embargo, ningún espíritu del mundo concibe qué relación pueden tener con el problema de la cuadratura del círculo las cantidades, si se las puede llamar así, que designan estas letras. El cálculo relaciona los signos sobre el papel, sin que los objetos significados estén relacionados en el espíritu, de forma que la cuestión misma de la significación de los signos acaba por no querer decir ya nada. Se llega así a resolver un problema por

una especie de magia, sin que el espíritu haya relacionado los datos y la solución. Desde entonces también, como en el caso de la máquina automática, el método parece tener como ámbito las cosas, en lugar del pensamiento; sólo que, en este caso, las cosas no son trozos de metal, sino trazos sobre el papel en blanco. Por eso, pudo decir un sabio: «Mi lápiz sabe más que yo». Cae de su peso que las matemáticas superiores no son un puro producto del automatismo y que el pensamiento e incluso el genio ha tenido y tiene parte en su elaboración; de aquí resulta una mezcla extraordinaria de operaciones ciegas con destellos de pensamiento; pero donde el pensamiento no lo domina todo, juega, necesariamente, un papel subordinado. Y cuanto más acumula el progreso de la ciencia las combinaciones hechas de signos, más se atropella al pensamiento, incapaz de hacer el inventario de las nociones que maneja. Por supuesto, la relación de fórmulas así elaboradas con las aplicaciones prácticas de las que son susceptibles es también, a menudo, totalmente impenetrable para el pensamiento y, de hecho, aparece tan fortuita como una fórmula mágica. En semejante caso, el trabajo viene a ser, por decirlo así, automático a la segunda potencia: lo que tiene lugar sin ser dirigido por el pensamiento no es sólo la ejecución, sino también la elaboración del método de trabajo. Se podría concebir, a título de límite abstracto, una civilización en la que toda actividad humana, tanto en el ámbito del trabajo como en el de la especulación teórica, estuviese sometida, hasta el más mínimo detalle, a un rigor totalmente matemático, y ello sin que ningún ser humano comprendiese que lo está al actuar; la noción de necesidad estaría entonces ausente de todos los espíritus y de una manera radicalmente distinta a como sucede en las tribus primitivas, de las que nuestros sociólogos afirman que ignoran la lógica.

Por el contrario, el único modo de producción plenamente libre sería aquel en el que el pensamiento metódico estuviese en práctica a lo largo del trabajo. Las dificultades a vencer deberían ser tan variadas que jamás fuese posible aplicar reglas ya hechas. No, ciertamente, porque el papel de los conocimientos adquiridos deba ser nulo, sino porque es preciso que el trabajador esté obligado a conservar siempre en el espíritu la concepción directriz del trabajo que ejecuta, de modo que pueda aplicarla inteligentemente a casos

particulares siempre nuevos. Una tal presencia del espíritu tiene, naturalmente, como condición que esa fluidez del cuerpo, que el hábito y la habilidad producen, alcance un grado muy elevado. Es preciso también que todas las nociones utilizadas a lo largo del trabajo sean suficientemente luminosas como para poder ser evocadas, totalmente, en un abrir y cerrar de ojos; de la mayor o menor agilidad de la inteligencia, y aún más de la vía más o menos directa por la que una noción se forma en el espíritu, depende que la memoria pueda conservar la noción misma o solamente la fórmula que le servía de envoltura. Por otra parte, cae de su peso que el grado de las dificultades a resolver no debe nunca ser demasiado elevado, so pena de establecer una ruptura entre el pensamiento y la acción. Por supuesto, semejante ideal no podrá jamás ser plenamente realizable; en la vida práctica no se puede evitar el realizar acciones que es imposible comprender en el momento en que se realizan y hay que contar con reglas hechas, o bien con el instinto, la prueba o la rutina. Pero, al menos, se puede ampliar poco a poco el ámbito del trabajo lúcido, y quizás indefinidamente. Bastaría con que el hombre ambicionase no ya el extender indefinidamente sus conocimientos y su poder, sino, sobre todo, el establecer un cierto equilibrio entre el espíritu y el objeto al que el espíritu se aplica.

Pero hay un factor más de servidumbre: la existencia, para cada uno, de los otros hombres. Incluso, bien mirado, es éste el único factor de servidumbre, propiamente hablando; sólo el hombre puede esclavizar al hombre. Los hombres primitivos no habrían sido esclavos de la naturaleza de no haber alojado en ella seres imaginarios análogos a ellos, y cuyas voluntades, por otra parte, ellos mismos interpretaban. En este caso, como en todos los demás, el mundo exterior es la fuente del poder; pero si detrás de las fuerzas infinitas de la naturaleza no hubiese, bien por ficción, bien en realidad, voluntades divinas o humanas, la naturaleza habría podido destrozar al hombre, pero no humillarlo. La materia puede contradecir las previsiones y arruinar los esfuerzos: hecha para ser concebida y manejada desde fuera, no permanece inerte; pero jamás podrá ni penetrar ni manejar desde fuera el pensamiento humano. En la medida en que el destino de un hombre depende de otros, su vida escapa no sólo a sus manos, también a su inteligencia; el juicio

y la resolución no tienen ya a qué aplicarse; en lugar de combinar y actuar, hay que rebajarse a suplicar o a amenazar; el alma cae en un abismo sin fondo de deseo y temor, porque no hay límites a las satisfacciones y a los sufrimientos que un hombre puede recibir de los otros hombres. Esta dependencia envilecedora no es un hecho sólo para los oprimidos; por la misma razón, aunque de diferente manera, lo es tanto para los oprimidos como para los poderosos. Como el poderoso sólo vive de sus esclavos, la existencia de un mundo inflexible le escapa casi enteramente; su orden le parece contener en sí mismo una eficacia misteriosa; propiamente hablando, nunca es capaz de querer, pero es presa de deseos a los que la visión clara de la necesidad nunca llega a poner límite. Como no concibe otro método de acción que el mandar, cuando, como es inevitable, manda inútilmente, pasa de golpe del sentimiento de un poder absoluto al de una impotencia radical, así como a menudo sucede en los sueños; los temores son entonces tanto más abrumadores en cuanto que siente continuamente sobre él la amenaza de sus rivales. En cuanto a los esclavos, están siempre en lucha con la materia; sólo que su suerte depende no de esta materia que ellos manejan, sino de los amos a cuyo capricho no es posible asignar leyes ni límites.

Esto sería todavía poco, de depender de seres que, aunque ajenos, fuesen al menos reales, a los que se pudiese, si no penetrar, al menos ver, oír, adivinar por analogía con uno mismo. En realidad, en todas las sociedades opresoras, un hombre cualquiera, en cualquier rango que se encuentre, depende no sólo de aquellos que están por encima o por debajo de él, sino, sobre todo, del juego mismo de la vida colectiva, un juego ciego que determina las jerarquías sociales; poco importa a este respecto que el poder deje aparecer su origen esencialmente colectivo o bien parezca habitar en ciertos individuos determinados, como la virtud dormitiva en el opio. Ahora bien, si hay en el mundo algo absolutamente abstracto, absolutamente misterioso, inaccesible a los sentidos y al pensamiento, es la colectividad; el individuo, que es miembro de ella, al parecer, no puede ni siquiera conseguir sorprenderla con algún ardid, presionar sobre ella con alguna palanca; frente a ella se siente del orden de lo infinitamente pequeño. Si los caprichos de un individuo aparecen a todos los demás como arbitrarios, las

sacudidas de la vida colectiva parecen serlo a la segunda potencia. Así, entre el hombre y este universo que le es asignado por el destino como la única materia de su pensamiento y de su acción, las relaciones de opresión y servidumbre sitúan de manera permanente la pantalla impenetrable de la arbitrariedad humana. ¿Qué puede extrañar si en lugar de ideas apenas se encuentran sino opiniones, en lugar de acción una ciega agitación? Sólo podría representarse la posibilidad de algún progreso en el auténtico sentido de la palabra, es decir, un progreso en el orden de los valores humanos, si se puede concebir, como límite ideal, una sociedad que arme al hombre contra el mundo sin separarlos.

Así como el hombre no está hecho para ser el juguete de una naturaleza ciega, menos aún lo está para serlo de las ciegas colectividades que forma con sus semejantes; pero para dejar de estar abandonado a la sociedad tan pasivamente como una gota de agua en el mar, sería necesario que pudiese conocerla y actuar sobre ella. En realidad, en todos los ámbitos las fuerzas colectivas sobrepasan infinitamente las fuerzas individuales; así, no es más fácilmente concebible un individuo que disponga de una porción de la vida colectiva que una línea que se amplíe por la adición de un punto. Es ésta al menos la apariencia; pero en realidad hay una excepción y sólo una, a saber, el ámbito del pensamiento. En lo que concierne al pensamiento, la relación se invierte: el individuo sobrepasa a la colectividad como cualquier cosa sobrepasa a la nada, porque el pensamiento no se forma sino en un espíritu que se encuentra solo frente a sí mismo; las colectividades no piensan en absoluto. Es verdad que el pensamiento de ningún modo constituye una fuerza por sí mismo. A Arquímedes le mató, se dice, un soldado borracho; si se le hubiese puesto a dar vueltas en una rueda bajo el látigo de un vigilante de esclavos, lo habría hecho exactamente de la misma manera que el hombre más rudo. En la medida en que el pensamiento planea por encima de la disputa social, puede juzgar, pero no transformar. Todas las fuerzas son materiales; la expresión de fuerza espiritual es esencialmente contradictoria; el pensamiento no puede ser una fuerza sino en la medida en que es materialmente indispensable. Para expresar la misma idea bajo otro aspecto: el hombre no tiene nada esencialmente individual, no tiene nada que le sea absolutamente propio, salvo la facultad de pensar; y esta

sociedad, de la que depende estrechamente a cada instante de su existencia, depende a su vez, recíprocamente, un poco de él, desde el momento en que necesita que él la piense, porque todo lo demás puede imponerse desde fuera por la fuerza, incluidos los movimientos del cuerpo, pero nada en el mundo puede forzar a un hombre a ejercer su poder de pensamiento, ni robarle el control de su propio pensamiento. Si se necesita que un esclavo piense, es mejor soltar el látigo; de lo contrario, hay muy pocas posibilidades de obtener resultados positivos. De este modo, si, teóricamente, se quiere concebir una sociedad en la que la vida colectiva esté sometida a los hombres considerados como individuos, en lugar de someterlos, hay que representarse una forma de vida material en la que intervengan sólo esfuerzos dirigidos exclusivamente por el pensamiento claro, lo que implica que cada trabajador controle, sin referirse a ninguna regla exterior, no sólo la adaptación de su esfuerzo a la obra a producir, sino también su coordinación con los esfuerzos de todos los demás miembros de la colectividad. La técnica debería ser de tal naturaleza que pusiera en práctica la reflexión metódica; la analogía entre las técnicas de los distintos trabajos debería ser lo bastante estrecha y la cultura técnica lo bastante amplia como para que cada trabajador se hiciese una idea neta de todas las especialidades; la coordinación debería establecerse de una manera lo bastante simple como para que cada uno tuviese siempre un conocimiento preciso, tanto en lo que concierne a la cooperación de los trabajadores como a los intercambios de los productos; las colectividades no serían nunca tan amplias como para sobrepasar el alcance de un espíritu humano; la comunidad de intereses sería lo bastante evidente como para borrar las rivalidades; y como cada individuo sería capaz de controlar el conjunto de la vida colectiva, ésta se conformaría siempre a la voluntad general. Los privilegios fundados en el intercambio de productos, los secretos de la producción o la coordinación del trabajo, quedarían automáticamente abolidos. La función de coordinar no implicaría ya ningún poder, puesto que un control continuo, ejercido por todos, imposibilitaría cualquier decisión arbitraria. En general, la dependencia recíproca de los hombres no implicaría ya el abandono de su destino a la arbitrariedad y dejaría de introducir en la vida humana ese algo

misterioso, porque cada uno sería capaz de controlar la actividad de los demás apelando sólo a su razón. No hay más que una y la misma razón para todos los hombres, que sólo se vuelven extraños e impenetrables unos a otros cuando se separan de ella; así, una sociedad en la que toda la vida material tuviese como condición necesaria y suficiente el que cada uno ejerza su razón podría ser totalmente transparente para todos los espíritus. En cuanto al estímulo necesario para superar las fatigas, los dolores y peligros, cada uno lo encontraría en el deseo de obtener la estima de sus compañeros, y más aún en sí mismo; para los trabajos que son creación del espíritu, la coacción exterior, que ha llegado a ser inútil y perjudicial, se sustituye por una especie de coacción interior: el espectáculo de la labor inacabada atrae al hombre libre tan poderosamente como el látigo empuja al esclavo. Una sociedad semejante sería sólo una sociedad de hombres libres, iguales y hermanos. Verdaderamente, los hombres serían considerados en sus vínculos colectivos, pero exclusivamente en su condición de hombres; jamás se tratarían, entre sí, como cosas. Cada uno vería en cada compañero de trabajo otro uno mismo, situado en otro puesto, y lo amaría, como pide la máxima evangélica. Así se poseería, además de la libertad, un bien más precioso aún; porque si nada es más odioso que la humillación y el envilecimiento del hombre por el hombre, nada es tan bello y tan dulce como la amistad.

Este panorama, considerado en sí mismo, está más alejado aún, si cabe, de las condiciones reales de la vida humana que la ficción de la edad de oro. Pero, a diferencia de esta ficción, puede servir, en tanto que ideal, de punto de referencia para el análisis y la apreciación de las formas sociales reales. El panorama de una vida social absolutamente opresora, sometiendo a todos los individuos al juego de un mecanismo ciego, era también puramente teórico; un análisis que situase una sociedad por relación a estos dos cuadros se ceñiría ya más de cerca a la realidad, aún permaneciendo muy abstracto. Aparece así un nuevo método de análisis social que no es el de Marx, aunque parte, como Marx exigía, de las relaciones de producción; pero mientras Marx, cuya concepción, por otra parte, resulta poco precisa en este punto, parece haber querido situar los modos de producción en función del rendimiento, aquí se analizarían en función de las relaciones entre el pensamiento y la

acción. Cae de su peso que tal punto de vista no implica en absoluto que la humanidad haya evolucionado, a lo largo de la historia, de formas de producción menos conscientes a las más conscientes; la noción de progreso es indispensable a cualquiera que quiera forjar por adelantado el futuro, pero sólo desorienta al espíritu cuando se estudia el pasado. Es preciso, pues, sustituir esta noción por una escala de valores concebida fuera del tiempo; ahora bien, como sobre una escala así no es posible disponer en serie las diversas formas sociales, lo que se puede hacer es relacionar, a esta escala, determinados aspectos de la vida social, tomados en una época determinada. Es bastante claro que los trabajos difieren entre sí por algo que no guarda relación ni con el bienestar, ni con el ocio, ni con la seguridad, y que, sin embargo, importa a todos; un pescador que lucha contra las olas y el viento en su pequeño barco, aunque sufra frío y cansancio, carencia de ocio, incluso sueño, peligro y un nivel de vida primitivo, tiene un destino más envidiable que el obrero que trabaja en cadena, más favorecido, sin embargo, en casi todos estos aspectos, porque su trabajo se parece mucho más al trabajo de un hombre libre, aunque la rutina y la improvisación ciega, a veces, intervengan también ampliamente. El artesano medieval ocupa también, desde este punto de vista, un lugar bastante honorable, aunque la «maestría»[4] que juega tan gran papel en todo trabajo manual sea en buena medida algo ciego; en cuanto al obrero plenamente cualificado, formado en la técnica de la época moderna, quizá sea el que más se asemeja al trabajador perfecto. Análogas diferencias se encuentran en la acción colectiva; un equipo de trabajadores en cadena, supervisados por un capataz, es un triste espectáculo, mientras es bello ver a un grupo de obreros de la construcción, detenidos por una dificultad, reflexionar cada uno por su lado, indicar distintos medios de acción y aplicar unánimemente el método concebido por uno de ellos, que puede, indiferentemente, tener o no autoridad oficial sobre los otros. En semejantes momentos la imagen de una colectividad libre aparece casi pura. Respecto a la relación entre la naturaleza del trabajo y la condición del trabajador, es evidente también, en cuanto se echa una ojeada a la historia o a la sociedad actual; incluso los esclavos antiguos eran tratados con respeto cuando se los empleaba como médicos o como pedagogos. Pero todas estas consideraciones sólo se

refieren aún a los detalles. Tendría más valor un método que permitiese llegar a perspectivas de conjunto respecto a las diversas organizaciones sociales en función de las nociones de servidumbre y libertad.

Sería necesario, en primer lugar, trazar algo así como un mapa de la vida social, mapa en el que estarían indicados los puntos en los que es indispensable que se ejerza el pensamiento y, por consiguiente, si se puede decir así, las zonas de influencia del individuo sobre la sociedad. Cabe distinguir tres maneras en las que el pensamiento puede intervenir en la vida social: puede elaborar especulaciones puramente teóricas, de las que los técnicos aplicarán después los resultados; puede ejercerse en la ejecución; puede ejercerse en el mando y la dirección. En todos los casos sólo se trata de un ejercicio parcial y, por decirlo así, mutilado del pensamiento, ya que el espíritu no abarca nunca su objeto plenamente, pero es suficiente para que aquellos que están obligados a pensar cuando cumplen su función social conserven mejor que los demás la forma humana. Esto no sólo es verdad respecto a los oprimidos, sino respecto a todos los grados de la escala social. En una sociedad fundada sobre la opresión no son sólo los débiles, sino también los más poderosos, los que están esclavizados por las exigencias ciegas de la vida colectiva, y se da un empequeñecimiento del corazón y del espíritu tanto en unos como en otros, aunque de manera diferente; ahora bien, si se oponen dos clases sociales opresoras, como, por ejemplo, los ciudadanos de Atenas y la burocracia soviética, se encuentra una distancia, tan grande al menos, como la que hay entre uno de nuestros obreros cualificados y un esclavo griego. Las condiciones según las cuales el pensamiento toma más o menos parte en el ejercicio del poder, sería fácil establecerlas según el grado de complicación y extensión de los asuntos, según el carácter general de las dificultades a resolver y el reparto de funciones. Así, los miembros de una sociedad opresora no se distinguen sólo por el lugar más o menos elevado en el que se encuentran insertos en el mecanismo social, sino también por el carácter, más consciente o más pasivo, de sus relaciones con él, y esta segunda distinción, más importante que la primera, no se vincula directamente a aquélla. La influencia que los hombres encargados de funciones sociales, sometidas a la dirección de su

propia inteligencia, pueden ejercer en la sociedad de la que forman parte, depende, por supuesto, de la naturaleza y de la importancia de estas funciones; sería muy interesante proseguir un análisis minucioso sobre este punto, pero también muy difícil. Otro factor muy importante de las relaciones entre la opresión social y los individuos está constituido por las más o menos amplias facultades de control que pueden ejercer sobre las diversas funciones, que esencialmente consisten en coordinar, los hombres que no están investidos para ello; está claro que cuanto más escapan al control estas funciones, más abrumadora es la vida colectiva para el conjunto de los individuos. Hay que tener en cuenta, finalmente, el carácter de los vínculos que mantienen al individuo en una dependencia material respecto a la sociedad que le rodea; estos vínculos son unas veces más débiles y otras más estrechos, y pueden encontrarse diferencias considerables, según un hombre esté más o menos obligado, en cada momento de su existencia, a volverse a otro para conseguir medios para consumir, producir y preservarse de los peligros. Por ejemplo, un obrero que posea un jardín lo bastante grande como para proveerle de legumbres es más independiente que sus compañeros, que deben obtener todo su alimento de los vendedores; un artesano que posee sus herramientas es más independiente que un obrero de fábrica, cuyas manos se tornan inútiles cuando al patrón le place retirarle el uso de su máquina. En cuanto a la defensa del peligro, la situación del individuo a este respecto depende del modo de combate que practique la sociedad en la que se encuentra; allí donde el combate es monopolio de los miembros de una determinada clase social, la seguridad de los demás depende de estos privilegiados; allí donde el poder del armamento y el carácter colectivo del combate dan el monopolio de la fuerza militar al poder central, éste dispone a su antojo de la seguridad de los ciudadanos. En resumen, la sociedad menos mala es aquella en la que, con más frecuencia, el común de los hombres se encuentra en la obligación de pensar al actuar, tiene las mayores posibilidades de control del conjunto de la vida colectiva y posee una mayor independencia. Por lo demás, las condiciones necesarias para disminuir el peso opresor del mecanismo social entran en contradicción unas con otras desde el momento en que se sobrepasan ciertos límites; por eso, no se trata

de avanzar tan lejos como sea posible en una dirección determinada, sino, lo que es mucho más difícil, de encontrar un cierto equilibrio óptimo.

La concepción puramente negativa de un debilitamiento de la opresión social no puede, por sí misma, dar un objetivo a la gente de buena voluntad. Es indispensable hacerse al menos una representación vaga de la civilización a la que se desea que la humanidad llegue; poco importa que esta representación tenga más de simple ensueño que de pensamiento verdadero. Si los análisis precedentes son correctos, la civilización más plenamente humana sería aquella que tuviese el trabajo manual como centro, aquella en la que el trabajo manual constituyese el supremo valor. No tiene nada que ver con la religión de la producción que reinaba en América durante el período de prosperidad o que reina en Rusia desde el plan quinquenal,[*] porque esta religión tiene como objeto verdadero los productos del trabajo y no al trabajador, las cosas y no al hombre. El trabajo manual debe llegar a ser el valor más alto no por su relación con lo que produce, sino por su relación con el hombre que lo lleva a cabo; no debe ser objeto de honores o de recompensas, sino constituir para cada ser humano aquello de lo que, más esencialmente, tiene necesidad para que su vida tome por sí misma un sentido y un valor a sus propios ojos. Incluso en nuestros días las actividades que se consideran desinteresadas (el deporte, el arte, el pensamiento mismo) tal vez no llegan a proporcionar el equivalente de lo que se experimenta al enfrentarse directamente con el mundo mediante un trabajo no mecánico. Rimbaud se lamentaba de que «no estamos en el mundo» y de que «la verdadera vida está ausente»; en esos momentos de alegría y de plenitud incomparables se sabe, por destellos, que la verdadera vida está ahí, se experimenta en todo su ser que el mundo existe y que se está en el mundo. Ni siquiera la fatiga física llega a disminuir el poder de este sentimiento, más bien, mientras no es excesivo, aumenta. Si esto puede darse en nuestra época, ¿qué maravillosa plenitud de vida no podría esperarse de una civilización en la que el trabajo estuviese lo bastante transformado como para que se ejerzan plenamente todas las facultades, constituyendo la acción humana por excelencia? Debería, entonces, encontrarse en el centro mismo de la cultura. Hace poco la cultura era considerada por muchos

como un fin en sí y, en nuestros días, quienes no ven en ella más que una simple distracción, buscan ahí, generalmente, un medio de evadirse de la vida real. Su valor verdadero consistiría, por el contrario, en preparar para la vida real, en armar al hombre para que pueda mantener con este universo, que es la suerte que le corresponde en herencia, y con sus hermanos, cuya condición es idéntica a la suya, relaciones dignas de la grandeza humana. La ciencia se ve hoy, por unos, como un simple catálogo de fórmulas técnicas, por otros, como un conjunto de puras especulaciones del espíritu que se bastan a sí mismas; los primeros hacen demasiado poco caso del espíritu, los segundos, del mundo. El pensamiento es, ciertamente, la suprema dignidad del hombre, pero se ejerce en el vacío y, por consiguiente, sólo en apariencia cuando no alcanza su objeto, que no puede ser otro que el universo. Ahora bien, lo que procura a las especulaciones abstractas de los sabios esa relación con el universo, que es lo único que les da un valor concreto, es el hecho de ser, directa o indirectamente, aplicables. Hoy día, en realidad, sus propias aplicaciones les son ajenas; los que elaboran o estudian estas especulaciones lo hacen sin pensar en su valor teórico. Al menos es así casi siempre. El día en que sea imposible comprender las nociones científicas, incluso las más abstractas, sin percibir claramente, a la vez, su relación con posibles aplicaciones y sea igualmente imposible aplicar, ni siquiera indirectamente, estas nociones sin conocerlas y comprenderlas a fondo, la ciencia habrá llegado a ser concreta y el trabajo, consciente; sólo entonces una y otro alcanzarán su pleno valor. Hasta entonces, ciencia y trabajo tendrán algo de incompleto e inhumano. Quienes hasta ahora han dicho que las aplicaciones son el fin de la ciencia, querían decir que no vale la pena buscar la verdad y que el éxito es lo único que importa, pero podría entenderse de otra forma: se puede concebir una ciencia que se proponga como último fin perfeccionar la técnica, no haciéndola más poderosa, sino simplemente más consciente y más metódica. Por lo demás, el rendimiento podría progresar a la vez que la lucidez; «buscad ante todo el reino de los cielos y lo demás se os dará por añadidura». Una ciencia así sería, en suma, un método para dominar la naturaleza o un catálogo de nociones indispensables para llegar a este dominio, dispuestas según un orden que las haga transparentes al espíritu; sin duda es así

como Descartes la concibió. El arte de una civilización semejante cristalizaría en obras la expresión de ese feliz equilibrio entre el espíritu y el cuerpo, entre el hombre y el universo, que sólo puede existir en acto en las formas más nobles del trabajo físico; por lo demás, incluso en el pasado, las obras de arte más puras han expresado siempre el sentimiento o, por decirlo quizá con más exactitud, el presentimiento de un equilibrio así. El deporte tendría como fin esencial dar al cuerpo humano esa agilidad y, como dice Hegel, fluidez que le hace penetrable por el pensamiento y permite que éste entre directamente en contacto con las cosas. Las relaciones sociales estarían modeladas directamente sobre la organización del trabajo; los hombres se agruparían en pequeñas colectividades de trabajadores, donde la cooperación sería la suprema ley y donde cada uno podría comprender claramente y controlar la relación de las reglas, a las que su vida estaría sometida, con el interés general. Además, cada momento de la existencia aportaría a cada uno la ocasión de comprender y experimentar cómo todos los hombres son profundamente uno, ya que todos tienen que enfrentar una misma razón a obstáculos análogos; todas las relaciones humanas, de las más superficiales a las más delicadas, tendrían algo de esa fraternidad viril que une a los compañeros de trabajo.

Sin duda, esto es una pura utopía. Pero describir, incluso sumariamente, un estado de cosas que sería mejor que lo que hay es siempre construir una utopía; sin embargo, nada hay más necesario para la vida que semejantes descripciones, siempre que estén dictadas por la razón. Todo el pensamiento moderno desde el Renacimiento está, por otra parte, impregnado de aspiraciones más o menos vagas a esta civilización utópica; incluso en un tiempo se creyó que ésta era la civilización que se estaba formando y que se entraba en la época en la que la geometría griega descendería a la tierra. Ciertamente Descartes lo creyó, así como algunos de sus contemporáneos. Por lo demás, la noción de trabajo considerado como un valor humano es, sin duda, la única conquista espiritual que ha hecho el pensamiento humano después del milagro griego; ésta era, quizá, la única laguna en el ideal de vida humana que Grecia elaboró y dejó tras de sí como una herencia imperecedera; Bacon fue el primero que la hizo aparecer; sustituyó, en un destello

genial, la antigua y desesperanzadora maldición del Génesis, que hacía aparecer el mundo como una cárcel y el trabajo como la marca de la esclavitud y de la abyección de los hombres, por el verdadero estatuto de las relaciones del hombre con el mundo: «El hombre domina la naturaleza obedeciéndola». Esta fórmula tan simple debería constituir, por sí sola, la Biblia de nuestra época; basta para definir el trabajo verdadero, el que libera a los hombres, y ello en la misma medida en que es un acto de sumisión consciente a la necesidad. Según Descartes los sabios se han deslizado progresivamente hacia la consideración de la ciencia como un fin en sí misma; pero el ideal de una vida consagrada a una forma libre de trabajo físico ha comenzado, en cambio, a aparecer en los escritores; domina, incluso, la obra maestra del poeta, generalmente considerado como el más aristocrático de todos, a saber, Goethe: Fausto, símbolo del alma humana en su incansable persecución del bien, abandona con repugnancia la búsqueda abstracta de la verdad, convertida a sus ojos en un juego vacío y estéril; el amor no lo conduce sino a destruir al ser amado; el poder político y militar se revela como un puro juego de apariencias; el encuentro con la belleza lo colma, pero sólo durante un instante; la situación de jefe le da un poder que cree sustancial, pero que, sin embargo, lo abandona a la tiranía de las pasiones; aspira, en fin, a ser despojado de su poder mágico, que puede considerarse como símbolo de cualquier tipo de poder; escribe: «Si me mantuviese ante ti, Naturaleza, sólo en mi condición de hombre, valdría la pena ser un ser humano»; y acaba por alcanzar, en el momento de la muerte, el presentimiento de la más plena felicidad, representándose una vida que transcurriría libremente entre un pueblo libre y ocupada totalmente por una labor física pesada y peligrosa, pero realizada en medio de una fraternal cooperación. Sería fácil citar otros nombres ilustres, entre ellos Rousseau, Shelley y, sobre todo, Tolstoi, que ha desarrollado este tema a lo largo de su obra con un incomparable acento. En cuanto al movimiento obrero, siempre que ha sabido escapar a la demagogia ha fundado las reivindicaciones de los trabajadores en la dignidad del trabajo. Proudhon se atrevió a escribir: «El genio del más simple artesano supera los materiales que explota tanto como el espíritu de un Newton las esferas inertes, cuyas distancias, masas y revoluciones calcula»; Marx, cuya obra

encierra muchas contradicciones, daba como característica esencial del hombre, por oposición a los animales, el hecho de que produce las condiciones de su propia existencia y así se produce, indirectamente, a sí mismo. Los sindicalistas revolucionarios, que ponen en el centro de la cuestión social la dignidad del productor considerado como tal, se incorporan a esta misma corriente. En general, podemos estar orgullosos de pertenecer a una civilización que ha traído consigo el presentimiento de un ideal nuevo.

Esbozo de la vida social contemporánea

Es imposible concebir qué pueda ser más contrario a este ideal que la forma que ha tomado en la actualidad la civilización moderna, al término de una evolución de muchos siglos. Jamás el individuo ha estado tan completamente abandonado a una colectividad ciega y jamás los hombres han sido más incapaces no sólo de someter sus acciones a sus pensamientos, sino, incluso, de pensar. Los términos de opresores y oprimidos, la noción de clase, todo esto está muy cerca de perder toda significación, mientras son evidentes la impotencia y la angustia de todos los hombres ante la máquina social, convertida en una máquina para destrozar los corazones, para aplastar los espíritus, una máquina para fabricar la inconsciencia, la necedad, la corrupción, la debilidad y, sobre todo, el vértigo. La causa de este doloroso estado de cosas es muy clara: vivimos en un mundo donde nada es a la medida del hombre; hay una monstruosa desproporción entre el cuerpo del hombre, su espíritu y las cosas que constituyen actualmente los elementos de la vida humana; todo está desequilibrado. No hay categoría, grupo o clase de hombres que escape del todo a este desequilibrio devastador, a excepción quizá de algunos islotes de vida más primitiva; los jóvenes que han crecido, que crecen aquí, en el interior de sí mismos reflejan, más que los demás, el caos que los rodea. Este desequilibrio es esencialmente una cuestión de cantidad. La cantidad se transforma en cualidad, como dijo Hegel, y, en particular, una simple diferencia de cantidad basta para conducir del dominio de lo humano al de lo inhumano. En abstracto, las cantidades son indiferentes, puesto que se puede cambiar arbitrariamente la unidad de medida; pero, en concreto, ciertas unidades de medida están dadas y han permanecido hasta ahora

invariables, por ejemplo, el cuerpo y la vida humana, el año, el día, la rapidez media del pensamiento. La vida actual no está organizada a la medida de estas cosas; se ha trasladado a un orden de magnitudes completamente distinto, como si el hombre se esforzase en elevarla al nivel de las fuerzas de la naturaleza exterior olvidando tomar en consideración su propia naturaleza. Si a esto se une que, aparentemente, el régimen económico ha agotado su capacidad de construcción y ha comenzado a no poder funcionar sino minando poco a poco sus bases materiales, se percibirá en toda su simplicidad la verdadera esencia de la miseria sin fondo que constituye la suerte de las actuales generaciones. En apariencia, casi todo se lleva a cabo metódicamente en nuestros días; la ciencia reina, el maquinismo invade poco a poco todo el ámbito del trabajo, las estadísticas adquieren una importancia creciente y, en una sexta parte del globo, el poder central intenta regular el conjunto de la vida social según sus planes; pero, en realidad, el espíritu metódico desaparece progresivamente, porque cada vez encuentra menos a qué agarrarse. Las matemáticas constituyen por sí solas un conjunto demasiado amplio y demasiado complejo como para ser abarcado por un espíritu; con mayor razón, la totalidad formada por las matemáticas y las ciencias de la naturaleza y, con mayor razón aún, la que forma la ciencia y sus aplicaciones; por otra parte, todo está demasiado estrechamente ligado como para que el pensamiento pueda captar verdaderamente nociones parciales. Ahora bien, de todo lo que el individuo acaba siendo incapaz de dominar, se adueña la colectividad. Así es como la ciencia, desde hace tiempo ya y en una medida cada vez mayor, es una obra colectiva. En realidad, los resultados nuevos son siempre, de hecho, la obra de hombres concretos, pero, salvo quizá raras excepciones, el valor de un resultado cualquiera depende de un conjunto tan complejo de relaciones con los descubrimientos pasados y con las posibles investigaciones que el espíritu del inventor ni siquiera puede abarcarlos. Así, la claridad, al acumularse, pasa por enigma, como el vidrio demasiado grueso que deja de ser transparente. Con más motivo, la vida práctica adquiere progresivamente un carácter colectivo y el individuo como tal es cada vez más insignificante. El progreso de la técnica y la producción en serie reducen cada vez más a los obreros a un papel pasivo; en una proporción creciente y

en una medida cada vez mayor, adoptan una forma de trabajo que les permite llevar a cabo las acciones necesarias sin concebir la relación con el resultado final. Por otra parte, una empresa ha llegado a ser algo demasiado amplio y demasiado complejo como para que un hombre pueda reconocerse allí plenamente; y además, en todos los ámbitos, los hombres que se encuentran en puestos importantes de la vida social están encargados de asuntos que sobrepasan considerablemente el alcance de un espíritu humano. En cuanto al conjunto de la vida social, depende de factores, impenetrablemente oscuros cada uno, que se mezclan en relaciones inextricables de modo que a nadie se le ocurriría intentar concebir su mecanismo. De este modo, la función social más esencialmente vinculada al individuo, la que consiste en coordinar, en dirigir, en decidir, sobrepasa las capacidades individuales y deviene, en cierta medida, colectiva y como anónima.

En la medida en que lo que hay de sistemático en la vida contemporánea escapa al dominio del pensamiento, la regularidad se establece por cosas que constituyen un equivalente de lo que sería el pensamiento colectivo si la colectividad pensase. La cohesión de la ciencia está asegurada por signos; a saber, por una parte, por palabras o expresiones hechas cuyo uso va más allá de lo que comportarían las nociones que primitivamente encierran, por otra, por los cálculos algebraicos. Las cosas que asumen las funciones esenciales en el ámbito del trabajo son las máquinas; la cosa que pone en relación producción y consumo, y regula el intercambio de productos, es la moneda. En fin, allí donde la función de coordinar y dirigir es demasiado pesada para la inteligencia y el pensamiento de un solo hombre, ésta se confía a una máquina ajena, cuyas piezas son hombres, donde los engranajes están constituidos por reglamentos, relaciones y estadísticas, y que se llama organización burocrática. Todas estas cosas ciegas imitan, hasta el punto de confundirse con él, el esfuerzo del pensamiento. El simple juego del cálculo algebraico ha conseguido más de una vez lo que se podría llamar una noción nueva, sólo que estas pseudonociones no tienen otro contenido que las relaciones de signos; este mismo cálculo es a menudo maravillosamente adecuado para transformar series de resultados experimentales en leyes, con una facilidad desconcertante que recuerda las transformaciones

fantásticas que se ven en los dibujos animados. Las máquinas automáticas parecen presentar el modelo del trabajador inteligente, fiel, dócil y concienzudo. En cuanto a la moneda, los economistas han estado persuadidos durante mucho tiempo de que posee la virtud de establecer relaciones armoniosas entre las diversas funciones económicas. Los mecanismos burocráticos consiguen casi reemplazar a los jefes. Así, en todos los ámbitos, el pensamiento, patrimonio del individuo, se subordina a vastos mecanismos que cristalizan en la vida colectiva, hasta el punto de que casi se ha perdido el sentido de lo que es el verdadero pensamiento. Los esfuerzos, los trabajos, las ingeniosidades de los seres de carne y hueso que el tiempo, en oleadas sucesivas, produce, no tienen valor social y eficacia sino a condición de cristalizar, a su vez, en estos grandes mecanismos. La inversión de la relación entre medios y fines, inversión que, en cierta medida, es la ley de toda sociedad opresora, deviene aquí casi total y se extiende prácticamente a todo. El sabio no apela a la ciencia con el fin de llegar a ver más claro en su propio pensamiento, sino que aspira a encontrar resultados que puedan aumentar la ciencia constituida. Las máquinas no funcionan para permitir a los hombres vivir, sino que hay que resignarse a alimentar a los hombres a fin de que ellos sirvan a las máquinas. El dinero sólo proporciona un procedimiento cómodo para intercambiar productos: es la circulación de las mercancías lo que es un medio para hacer circular el dinero. En fin, la organización no es un medio para ejercer una actividad colectiva, sino que la actividad de un grupo, es sea el que sea, un medio para reforzar la organización. Otro aspecto de la misma inversión consiste en el hecho de que los signos, palabras y fórmulas algebraicas en el ámbito del conocimiento, monedas y símbolos de crédito en la vida económica, funcionan como realidades de las que las cosas reales sólo constituyen sombras, exactamente como en el cuento de Andersen, en el que el sabio y su sombra invertían sus papeles, puesto que los signos son la materia de las relaciones sociales, mientras que la percepción de la realidad es algo individual. Por otra parte, el desposeimiento del individuo en beneficio de la colectividad no es total, ni puede serlo; pero es difícil pensar cómo puede ir más lejos de donde ha llegado. El poder (*puissance*) y la concentración de armamento ponen todas las vidas humanas a

merced del poder (*pouvoir*) central. En razón de la formidable magnitud de los intercambios, la mayoría de los hombres sólo puede conseguir la mayor parte de las cosas que consume por medio de la sociedad y a cambio de dinero; los mismos campesinos están hoy sometidos, en buena medida, a esta necesidad de comprar. Como la gran industria es un régimen de producción colectiva, muchos hombres, para tener en sus manos materia de trabajo, están forzados a pasar por una colectividad que los incorpora y los obliga a tareas más o menos serviles; cuando la colectividad los rechaza, la fuerza y la habilidad de sus manos son inútiles. Incluso los campesinos, que hasta ahora escapaban a esta miserable condición, en una sexta parte del globo han sido recientemente reducidos. Un estado de cosas tan sofocante suscita aquí y allá reacciones individualistas; el arte, y sobre todo la literatura, llevan las huellas de esto; pero como, en virtud de las condiciones objetivas, esta reacción no puede alcanzar ni el ámbito del pensamiento ni el de la acción, queda encerrada en los juegos de la vida interior o en los de la aventura y los actos gratuitos, es decir, no sale del reino de las sombras; todo lleva a pensar que incluso esta sombra de reacción está abocada a desaparecer casi completamente.

Cuando el hombre es sojuzgado hasta este punto, los juicios de valor no pueden fundarse en ningún ámbito, sino sobre un criterio exterior; no hay en el lenguaje un término tan ajeno al pensamiento como para expresar convenientemente algo tan desprovisto de sentido; se puede decir que este criterio se define por la eficacia, a condición de entender por ello el éxito en el vacío. Ni siquiera las nociones científicas se aprecian por su contenido, que puede ser totalmente ininteligible, sino por las facilidades que proporcionan de coordinar, compendiar, resumir. En el ámbito económico se juzga una empresa no por la utilidad real de las funciones sociales que desempeña, sino por la extensión y la rapidez con la que se desarrolla; y así en todo. El juicio de valor está pues, de algún modo, confiado a las cosas en lugar de estarlo al pensamiento. Es verdad que la eficacia de cualquier tipo de esfuerzo debe estar siempre controlada por el pensamiento, porque, en general, todo control procede del espíritu; pero éste queda reducido a un papel tan subalterno que se puede decir, para simplificar, que la función

de control ha pasado del pensamiento a las cosas. Pero esta desorbitante complicación de todas las actividades teóricas y prácticas, que ha destronado al pensamiento, cuando se agrava aún más llega, a su vez, a convertir este control, ejercido por las cosas, en defectuoso y casi imposible. Todo es, entonces, ciego. Así, en el ámbito de la ciencia, la acumulación desmesurada de materiales de todo tipo acaba en un caos tal que parece próximo el momento en el que todo sistema aparecerá como arbitrario. El caos de la vida económica es aún más evidente. En la ejecución misma del trabajo, la subordinación de esclavos irresponsables a jefes desbordados por la cantidad de cosas a vigilar y, por otra parte, también ellos irresponsables, en buena medida es causa de defectos y de innumerables negligencias; este mal, limitado a las grandes empresas industriales, se ha extendido al campo, allí donde los campesinos son sojuzgados como obreros, es decir, en la Rusia soviética. La formidable extensión del crédito impide que la moneda juegue su papel regulador en lo que se refiere a los intercambios y a las relaciones entre distintas ramas de la producción; es completamente inútil intentar remediarlo a base de estadísticas. El incremento paralelo de la especulación acaba por independizar la prosperidad de las empresas de su buen funcionamiento, por el hecho de que cada vez cuentan menos los recursos aportados por la producción frente a la aportación permanente de nuevo capital. Brevemente, en todos los ámbitos, el éxito ha llegado a ser algo casi arbitrario; cada vez aparece más como obra del puro azar; y como el éxito constituye la única regla en todas las ramas de la actividad humana, nuestra civilización está invadida por un desorden que crece continuamente y arruinada por un despilfarro proporcional al desorden. Esta transformación se lleva a cabo en el momento mismo en el que las fuentes de beneficios, de las que la economía capitalista ha obtenido antes su desarrollo prodigioso, se vuelven cada vez menos abundantes, en el que las condiciones técnicas del trabajo imponen, por sí mismas, al progreso del equipamiento industrial un ritmo rápidamente decreciente.

Casi sin darnos cuenta se han operado muchos cambios profundos y vivimos un período en el que el eje mismo del sistema social está, por decirlo así, cambiando. A lo largo del desarrollo del régimen industrial la vida social se ha visto orientada en el sentido

de la construcción. El equipamiento industrial del planeta era el terreno por excelencia en el que se libraba la lucha por el poder. Hacer crecer una empresa con mayor rapidez que las rivales, mediante sus propios recursos, era, en general, la meta de la actividad económica. El ahorro era la regla de la vida económica; se restringía al máximo el consumo no sólo de los obreros, sino también de los capitalistas y, en general, todos los gastos dirigidos a algo que no fuese el equipamiento industrial. Los gobiernos tenían como misión, ante todo, preservar la paz civil e internacional; y los burgueses, el sentimiento de que, para la mayor felicidad de la humanidad, todo continuaría igual indefinidamente; pero no podía ser así. En nuestros días, la lucha por el poder, mientras conserva, en cierta medida y aparentemente las mismas formas, ha cambiado completamente de naturaleza. El formidable crecimiento en las empresas de la parte de capital material, comparado con la del trabajo vivo, la rápida disminución de las tasas de beneficios que de aquí deriva, la masa, siempre creciente, de gastos generales, el despilfarro, el derroche, la ausencia de todo elemento regulador que permita ajustar las diversas ramas de la producción, todo impide que la actividad social pueda tener aún como base el desarrollo de la empresa por la transformación del beneficio en capital. Parece que la lucha económica haya dejado de ser una rivalidad para convertirse en un tipo de guerra. Ya no se trata tanto de organizar el trabajo como de arrebatar la mayor parte posible de capital disponible, disperso en la sociedad, vendiendo acciones y, a continuación, arrebatar la mayor cantidad posible del dinero, disperso en todas partes, vendiendo productos; a fuerza de especulación y publicidad, todo se juega en el dominio de la opinión y casi de la ficción. Al ser el crédito la llave de todo éxito económico, el ahorro es reemplazado por los gastos más locos. El término propiedad ha llegado a estar casi vacío de sentido; para el ambicioso ya no se trata de hacer prosperar un negocio, del que sería propietario, sino de hacer pasar bajo su control el sector más amplio posible de la actividad económica. En pocas palabras y para caracterizar, de manera por otra parte vaga y sumaria, esta transformación de una oscuridad casi impenetrable: en la lucha por el poder económico, se trata ahora mucho menos de construir que de conquistar; y como la conquista es destructora, el sistema

capitalista, aunque en apariencia es más o menos el mismo de hace cincuenta años, se orienta plenamente a la destrucción. Los medios de la lucha económica (publicidad, lujo, corrupción, inversiones formidables) se apoyan casi totalmente en el crédito, en la circulación de productos inútiles por procedimientos casi violentos, en especulaciones destinadas a arruinar las empresas rivales, y tienden a minar las bases de nuestra vida económica antes que a ampliarlas. Pero todo esto es poco en comparación con dos fenómenos conexos que comienzan a aparecer claramente y a hacer pesar sobre todos una amenaza trágica: por una parte, el hecho de que el Estado tiende, progresivamente y con una rapidez extraordinaria, a convertirse en el centro de la vida económica y social y, por otra, la subordinación de los factores económicos a los militares. Si se intenta analizar en detalle estos fenómenos, nos detiene una inextricable confusión de causas y efectos recíprocos; pero la tendencia general es bastante clara. Es muy natural que el carácter, cada vez más burocrático, de la actividad económica favorezca el progreso del poder del Estado, que es la organización burocrática por excelencia. La profunda transformación de la lucha económica juega en el mismo sentido; el Estado es incapaz de construir, pero, al concentrar en sus manos los más poderosos medios de coacción, de alguna manera, es inducido por su propio peso a convertirse poco a poco en el elemento central allí donde se trate de conquistar y destruir. En fin, dado que la extraordinaria complicación de las operaciones de intercambio y de crédito impide, en adelante, que la moneda pueda ser suficiente para coordinar la vida económica, es preciso suplir semejante coordinación; tarde o temprano la organización burocrática central, que es el aparato del Estado, debe verse naturalmente conducida a dirigir esta coordinación. El eje en torno al cual gira la vida social transformada en este sentido no es otro que la preparación para la guerra. Desde el momento en que la lucha por el poder tiene lugar por la conquista y la destrucción, dicho de otro modo, por una guerra económica difusa, no es de extrañar que la guerra, propiamente hablando, pase a un primer plano. Ahora bien, como la guerra es la forma propia de la lucha por el poder (*puissance*), cuando los competidores son los Estados, todo progreso en la confiscación de la vida económica por parte del Estado tiene como

efecto el orientar la vida industrial, en mayor medida aún, a la preparación de la guerra; mientras, recíprocamente, las exigencias, cada vez mayores, de esta preparación contribuyen a someter, cada día más, el conjunto de las actividades económicas y sociales de cada país a la autoridad del poder central. Se ve con bastante claridad que la humanidad contemporánea tiende, un poco por todas partes, a una forma totalitaria de organización social, por emplear el término que los nacionalsocialistas han puesto de moda, es decir, a un régimen en el que el poder del Estado decidiría soberanamente en todos los ámbitos, incluso y sobre todo en el del pensamiento. Rusia, para desgracia del pueblo ruso, ofrece un ejemplo casi perfecto de un régimen así, al que los demás países sólo podrán acercarse si se dan alteraciones análogas a las de octubre de 1917; pero parece inevitable que todos se acerquen, más o menos, a lo largo de los próximos años. Esta evolución no hará sino dar al desorden una forma burocrática y acrecentar aún la incoherencia, el despilfarro, la miseria. Las guerras ocasionarán un consumo insensato de materias primas y de maquinaria, así como una loca destrucción de los bienes, de todo tipo, que nos han legado las generaciones precedentes. Cuando el caos y la destrucción hayan llegado al límite a partir del cual incluso el funcionamiento de la organización económica y social se hace materialmente imposible, nuestra civilización perecerá; la humanidad, al regresar a un nivel de vida más o menos primitivo y a una vida social dispersa en colectividades mucho más pequeñas, partirá de nuevo por un camino que nos es absolutamente imposible prever.

Imaginar que se puede desviar la historia en una dirección diferente transformando el régimen a base de reformas o revoluciones, esperar la salvación de una acción defensiva u ofensiva contra la tiranía y el militarismo, es soñar despierto. No hay nada en lo que apoyar siquiera una simple tentativa. La fórmula de Marx, según la cual el régimen engendraría sus propios sepultureros, recibe todos los días crueles desmentidos; y uno se pregunta, por otra parte, cómo Marx pudo creer que la esclavitud pudiese formar hombres libres. Todavía nunca en la historia un régimen de esclavitud ha caído golpeado por los esclavos. La verdad es que, según una fórmula célebre, la esclavitud envilece al hombre hasta hacerse amar por él; la libertad sólo es preciosa a los ojos de

quienes la poseen efectivamente y un régimen totalmente inhumano, como lo es el nuestro, lejos de forjar seres capaces de edificar una sociedad humana, modela a su imagen a todos aquellos que le están sometidos, tanto a los oprimidos como a los opresores. En todas partes, en diferente grado, la imposibilidad de establecer una relación entre lo que se da y lo que se recibe ha matado el sentido del trabajo bien hecho y el sentimiento de la responsabilidad, ha suscitado la pasividad, el abandono, la costumbre de esperarlo todo de fuera, la creencia en los milagros. Incluso en el campo, el sentimiento de una unión profunda entre la tierra que alimenta al hombre y el hombre que la trabaja se ha borrado con el gusto por la especulación y las variaciones imprevisibles de monedas y precios han acostumbrado a los campesinos a volver su mirada a la ciudad. El obrero no tiene conciencia de ganarse la vida produciendo; simplemente, la empresa lo esclaviza a diario durante largas horas y le concede, cada semana, una suma de dinero que le da el poder mágico de hacer surgir productos fabricados, en un momento, exactamente como hacen los ricos. La presencia de innumerables parados, la cruel necesidad de mendigar un puesto de trabajo hacen aparecer el salario menos como salario que como limosna; los mismos parados, por más que sean parásitos involuntarios y, por otra parte, miserables, no dejan de ser parásitos. En general, la relación entre el trabajo proporcionado y el dinero recibido es tan difícilmente comprensible que casi aparece como contingente, de tal manera que el trabajo se presenta como esclavitud y el dinero como favor. Se ha atacado a los llamados medios dirigentes por su pasividad, igual que a los demás, por el hecho de que, al estar desbordados por un océano de problemas inextricables, con el tiempo han renunciado a dirigir. En vano se buscará, más arriba o más abajo en la escala social, un medio humano en el que pudiese germinar un día la idea de que podría, si llega el caso, tener que tomar en sus manos los destinos de la sociedad; las declamaciones de los fascistas son sólo una ilusión al respecto, pero están vacías. Como sucede siempre, la confusión mental y la pasividad dejan campo libre a la imaginación. En todas partes obsesiona una representación de la vida social que, aunque difiere notablemente de un medio a otro, está siempre hecha de misterios, cualidades ocultas, mitos, ídolos, monstruos;

cada uno cree que el poder reside misteriosamente en medios a los que no tiene acceso, porque casi nadie comprende que no reside en ningún sitio, de manera que, en todas partes, el sentimiento dominante es ese miedo vertiginoso que produce siempre la pérdida de contacto con la realidad. Cada medio aparece desde fuera como un objeto de pesadilla: en los que dependen del movimiento obrero, los sueños están frecuentados por monstruos mitológicos que se llaman Finanzas, Industria, Bolsa, Banca y otros; los burgueses sueñan otros monstruos a los que llaman cabecillas, agitadores, demagogos; los políticos consideran a los capitalistas como seres sobrenaturales que, sólo ellos, poseen la llave de la situación, y al revés; cada pueblo ve a los pueblos que tiene enfrente como monstruos colectivos animados por una perversidad diabólica. Este tema se podría desarrollar hasta el infinito. En semejante situación cualquier zoquete puede ser visto como rey y ocupar este lugar, en cierta medida, gracias a esa creencia; esto es así no sólo respecto a los individuos, sino también respecto a los medios dirigentes. Nada más fácil que difundir un mito cualquiera a través de una población. No hay que extrañarse, pues, de la aparición, sin precedente en la historia, de regímenes «totalitarios». Se dice a menudo que la fuerza es incapaz de doblegar el pensamiento, pero, para que sea verdad, es necesario que haya pensamiento. Allí donde las opiniones irracionales sustituyen a las ideas, la fuerza lo puede todo. Es muy injusto, por ejemplo, decir que el fascismo aniquila el pensamiento; en realidad, es la ausencia de pensamiento libre lo que permite la imposición por la fuerza de doctrinas oficiales enteramente desprovistas de significación. Verdaderamente, un régimen así acaba acrecentando el embrutecimiento general y hay pocas esperanzas para las generaciones que crecen en las condiciones que suscita. En la actualidad, cualquier intento de embrutecer a los seres humanos encuentra a su disposición poderosos medios. En cambio, aún disponiendo de la mejor de las tribunas, hay algo imposible: difundir ampliamente ideas claras, razonamientos correctos, perspectivas razonables.

No hay que esperar auxilio de los hombres; los hombres, incluso en otras circunstancias, no estarían menos vencidos de antemano por el poder (*puissance*) de las cosas. La sociedad actual no proporciona otros medios que las máquinas para aplastar a la

humanidad; sean cuales sean las intenciones de los que las tienen en sus manos, estas máquinas aplastan y aplastarán mientras existan. Con los presidios industriales que son las grandes fábricas sólo es posible fabricar esclavos, pero no trabajadores libres, y menos aún trabajadores que constituyan una clase dominante. Con cañones, aviones y bombas, se puede extender la muerte, el terror, la opresión, pero no la vida ni la libertad. Con las máscaras antigás, los refugios, las alertas, se pueden forjar miserables tropas de seres enloquecidos, dispuestos a ceder a los terrores más insensatos y a acoger con reconocimiento las más humillantes tiranías, pero no ciudadanos. Con la gran prensa y la T. S.F. se pueden hacer tragar, con el desayuno o la comida de la tarde, opiniones hechas y, por eso mismo, absurdas, ya que incluso los puntos de vista razonables se deforman y se tornan falsos en el espíritu que los recibe sin reflexión; pero no se puede con estas cosas suscitar ni siquiera un atisbo de pensamiento. Sin fábricas, sin armas, sin gran prensa, no se puede nada contra quienes poseen todo esto. Así sucede con todo. Los medios poderosos son opresores, los medios débiles, inoperantes. Siempre que los oprimidos han querido constituir agrupaciones capaces de ejercer una influencia real, estas agrupaciones, llámense partidos o sindicatos, han reproducido íntegramente en su seno todas las taras del régimen que pretendían reformar o abatir, a saber, la organización burocrática, la inversión de la relación entre los medios y los fines, el desprecio del individuo, la separación entre el pensamiento y la acción, el carácter mecánico del pensamiento mismo, la utilización del embrutecimiento y de la mentira como medios de propaganda, y así sucesivamente. La única posibilidad de salvación consistiría en una cooperación metódica de todos, poderosos y débiles, con vistas a una progresiva descentralización de la vida social; pero el absurdo de semejante idea salta inmediatamente a la vista. Tal cooperación no puede ni imaginarse en sueños en una civilización que descansa en la rivalidad, en la lucha, en la guerra. Al margen de una cooperación así es imposible detener la tendencia ciega de la máquina social hacia una centralización creciente, hasta que la máquina misma se bloquee brutalmente y vuele en pedazos. ¿Qué peso pueden tener los anhelos y las voces de quienes no están en los puestos de mando, cuando, reducidos a la más trágica impotencia,

son simples juguetes de fuerzas ciegas y brutales? En cuanto a los que poseen un poder (*pouvoir*) económico o político, acosados como están, continuamente, por las ambiciones rivales y los poderes (*puissances*) hostiles, no pueden trabajar en debilitar su propio poder sin condenarse, casi con toda seguridad, a ser desposeídos; cuanto más animados se sientan por buenas intenciones, más impulsados estarán, a su pesar, a extender su poder con el fin de extender su capacidad de hacer el bien, lo que equivale a oprimir con la esperanza de liberar, como hizo Lenin. Con toda evidencia es imposible que la descentralización parta del poder central; en la misma medida en que el poder central se ejerce, todo lo demás queda subordinado. En general, la idea del despotismo ilustrado, que siempre ha tenido un carácter utópico, es hoy totalmente absurda. En presencia de problemas cuya variedad y complejidad sobrepasan infinitamente tanto a los grandes como a los pequeños espíritus, ningún déspota en el mundo puede ser ilustrado. Si algunos hombres pueden esperar, a fuerza de reflexiones honestas y metódicas, percibir algún vislumbre en esta impenetrable oscuridad, ciertamente no es éste el caso para quienes las preocupaciones y responsabilidades del poder privan a la vez de ocio y de libertad de espíritu. En una situación así, ¿qué pueden hacer los que se obstinan aún, frente y contra todo, en respetar la dignidad humana en ellos mismos y en los otros? Nada, salvo esforzarse en poner un poco de juego en el engranaje de la máquina que nos tritura; captar, donde puedan, todas las ocasiones de despertar un poco el pensamiento; favorecer todo lo que es susceptible en el ámbito de la política, de la economía o de la técnica de dejar aquí y allá al individuo una cierta libertad de movimiento en el interior de las ataduras con las que le rodea la organización social. Esto es algo, es cierto, pero no va demasiado lejos. En general, la situación en la que estamos es muy semejante a la de los viajeros, totalmente inconscientes, en un automóvil lanzado a toda velocidad a través de un país accidentado. ¿Cuándo se producirá la fractura después de la cual puede plantearse el intento de construir algo nuevo? Éste es un asunto quizá de decenas de años, tal vez de siglos. Ningún dato permite determinar un plazo probable. Parece, sin embargo, que los recursos materiales de nuestra civilización no corren el riesgo de agotarse a corto plazo, incluso teniendo en cuenta las guerras; por

otra parte, como la centralización, aboliendo toda iniciativa individual y toda vida local, destruye con su misma existencia todo lo que podría servir de base a una organización diferente, se puede suponer que el actual sistema subsistirá hasta el límite extremo de sus posibilidades. En resumidas cuentas, parece razonable pensar que las generaciones que presencien el hundimiento del régimen actual están todavía por nacer. En cuanto a las generaciones actuales, son ellas quizá, de todas las que se han sucedido a lo largo de la historia humana, las que habrán tenido que soportar el mayor número de responsabilidades imaginarias y el menor de responsabilidades reales. Esta situación, una vez que se ha comprendido plenamente, deja una maravillosa libertad de espíritu.

Conclusión

¿Qué es exactamente lo que perecerá y lo que subsistirá de la civilización actual? ¿En qué condiciones, en qué sentido se desarrollará, después, la historia? Son cuestiones insolubles. Lo que sabemos de antemano es que la vida será menos inhumana en la medida en que la capacidad individual de pensar y de actuar sea mayor. La civilización actual de la que, sin duda, nuestros descendientes recogerán en herencia la totalidad, al menos, de sus fragmentos, contiene, lo sentimos demasiado bien, con qué aplastar al hombre; pero contiene también, por lo menos en germen, con qué liberarlo. Hay en nuestra ciencia, a pesar de todas las oscuridades que ocasiona una especie de nueva escolástica, atisbos admirables, partes limpias y luminosas, pasos del espíritu perfectamente metódicos. En nuestra técnica tambien hay gérmenes de liberación del trabajo. Por supuesto no como se cree comúnmente, por parte de las máquinas automáticas; desde el punto de vista puramente técnico, éstas aparecen como adecuadas para descargar a los hombres de lo que el trabajo puede contener de mecánico e inconsciente, pero están, en cambio, indisolublemente vinculadas a una organización de la economía excesivamente centralizada y, por consiguiente, opresora. Pero otras formas de la máquina-instrumento han dado lugar, sobre todo antes de la guerra, al más hermoso tipo, quizá, de trabajador consciente que ha aparecido en la historia, a saber, el obrero cualificado. Si, a lo largo de los últimos veinte años, la máquina-instrumento ha adquirido formas cada vez más automáticas, si el trabajo realizado, incluso en máquinas de modelo relativamente antiguo, ha llegado a ser cada vez más mecánico, ello se debe a la creciente concentración de la economía. ¿Quién sabe si una industria dispersa en innumerables pequeñas empresas no suscitaría una evolución inversa de la máquina-instrumento y, paralelamente, formas de trabajo que

requerirían aún más conciencia e ingeniosidad que el más cualificado trabajo de las fábricas modernas? Mucho menos se prohíbe esperar que la electricidad proporcione la forma de energía que convenga a semejante organización industrial. Dado que, una vez comprendida claramente la situación, nuestra impotencia casi completa respecto a los males presentes nos dispensa de preocuparnos por la actualidad, salvo en los momentos en los que sufrimos directamente su ataque, ¿qué tarea más noble podríamos asumir sino la de preparar metódicamente un futuro así, trabajando en hacer el inventario de la civilización presente? Es ésta, verdaderamente, una tarea que sobrepasa con mucho las muy restringidas posibilidades de una vida humana; por otra parte, orientarse por este camino es condenarse, con seguridad, a la soledad moral, a la incomprensión, a la hostilidad tanto de los enemigos del orden existente como de sus servidores; en cuanto a las generaciones futuras, nada permite suponer que el azar les permita ni siquiera alcanzar, llegado el caso y a través de las catástrofes que nos separan de ellas, fragmentos de las ideas que podrían elaborar en nuestros días algunos espíritus solitarios. Sería una locura lamentarse por una situación tal. Jamás ningún pacto con la Providencia ha prometido la eficacia, ni siquiera a los más generosos esfuerzos. Y cuando se ha resuelto confiar, en uno mismo y en su entorno, sólo en el esfuerzo que tenga su origen y su principio en el pensamiento de quien lo lleva a cabo, sería ridículo desear que una operación mágica obtuviese grandes resultados con las fuerzas ínfimas de las que disponen los individuos aislados. Por razones similares, nunca un alma firme puede dejarse desviar cuando percibe claramente que debe hacer una cosa, y sólo una. Se trataría, pues, de separar en la civilización actual lo que, por derecho, pertenece al hombre considerado como individuo y lo que, por naturaleza, proporciona a la colectividad armas contra él, buscando los medios de desarrollar los primeros elementos en detrimento de los segundos. En lo que concierne a la ciencia, no se trata de incrementar la masa, ya demasiado grande, que constituye, sino de hacer el balance que permita al espíritu sacar a la luz lo que le pertenece como propio, lo que está constituido por nociones claras, y dejar a parte lo que es sólo procedimiento automático para coordinar, unificar, resumir o incluso descubrir; hay que intentar

reconducir estos mismos procedimientos a la marcha consciente del espíritu; en general y en todas partes donde sea posible, hay que concebir y presentar los resultados como un simple momento en la actividad metódica del pensamiento. A este efecto, un estudio serio de la historia de las ciencias es, sin duda, indispensable. En cuanto a la técnica, habría que estudiarla en profundidad, en su historia, en su estado actual y en sus posibilidades de desarrollo, y todo ello desde un punto de vista totalmente nuevo, que no sería ya el del rendimiento sino el de la relación del trabajador con su trabajo. Finalmente, habría que sacar a la luz la analogía entre la marcha que realiza el pensamiento humano, por una parte, en la vida cotidiana y sobre todo en el trabajo, por otra, en la elaboración metódica de la ciencia. Una serie de reflexiones así orientadas, incluso cuando no llegase a influir en la evolución ulterior de la organización social, no perdería por ello su valor; los destinos futuros de la humanidad no son el único objeto que merece consideración. Sólo los fanáticos pueden conceder valor a su propia existencia sólo en la medida en que sirve a una causa colectiva; reaccionar contra la subordinación del individuo a la colectividad implica comenzar por rechazar la subordinación del propio destino al curso de la historia. Para decidirse a semejante esfuerzo de análisis crítico basta con comprender que permitiría a quien lo emprendiese escapar al contagio de la locura y el vértigo colectivo, renovando por su cuenta, por encima del ídolo social, el pacto original del espíritu con el universo.

SIMONE WEIL (1909 - 1943) nace en París, de familia judía, intelectual y laica: su padre era un médico famoso y su hermano mayor, André, es un matemático brillante y precoz.

En su adolescencia estudia intensamente filosofía y literatura clásica. A los 19 años ingresa, con la calificación más alta (seguida por Simone de Beauvoir) a la Ecole Normale Superiore, se gradúa a los 22 y comienza su carrera docente.

Sus estudios apasionados —y críticos— de la doctrina marxista le acarrean notoriedad, y a los 23 años es “transferida” del liceo por encabezar a una demostración de obreros desempleados. Un diario conservador la apoda «la virgen roja», por su extraña combinación de preocupaciones por la situación social y por la pureza y la verdad. No tiene, sin embargo, convicciones religiosas. Las disputas con los superiores de los liceos se suceden, por cuestiones políticas y metodología docente. Conoce a Trotsky, con quien discute sobre la situación rusa, Stalin, y la doctrina marxista.

A los 25 años pide una licencia y va a trabajar durante más de un año, junto a los obreros, como operaria manual en varias fábricas (Renault) («Allí recibí la marca del esclavo»). Se acrecientan sus sufrimientos físicos (sinusitis crónica), y sus padres la llevan a

Portugal, en unas breves vacaciones, para intentar recuperar su salud perdida. Allí presencia un procesión católica popular, en una aldea pobre, un noche a orillas del mar; «tuve de pronto la certeza de que el cristianismo es por excelencia la religión de los esclavos, que los esclavos no podían dejar de seguirla… y yo entre ellos».

Después de un breve retorno a la docencia, en 1936 participa en la Guerra Civil Española, junto a grupos anarquistas. Un accidente la obliga a volver a Francia. De la guerra, le queda el sentimiento de horror por la brutalidad y el desprecio por la verdad y el bien, por ambas partes; y, posteriormente, la amistad con otro escritor francés, Georges Bernanos, que había participado en el otro bando. En 1937 visita Italia, y en una capilla de Asís se siente impulsada a arrodillarse, por primera vez en su vida.

Su salud empeora, tiene dolores de cabezas agudos y continuos. En la pascua de 1938 asiste a los oficios religiosos en la abadía de Solesmes. El cristianismo ocupa un lugar preponderante en sus pensamientos; tiene alguna experiencia mística, a la que prefiere resistir; se niega a rezar, o a considerar siquiera "la cuestión del bautismo". Encuentra resonancias cristianas en Homero, Platón, el Bhagavat-Gita.

Es el año 1940, Hitler está en su apogeo y su condición de judía comienza a ocasionarle problemas.

En Marsella, a los 31 años, conoce al sacerdote dominico J. Perrin, quien la ayuda a encontrar trabajo manual en la granja de Gustave Thibon, escritor católico (junio de 1941). Con el P. Perrin se plantea el tema de su bautismo, pero, a pesar del aliento del sacerdote, Simone se resiste. Sus razones y sus dudas, expuestas en cartas y notas, aparecerán más tarde en los libros *A la espera de Dios* y *Carta a un religioso*. Con Thibon, pese a un comienzo difícil, («los primeros contactos fueron penosos, no coincidíamos en casi nada… yo tenía que armarme de paciencia y cortesía», dirá él más tarde), se entabla una amistad breve, pero importante: a él confiará ella sus libros de notas, antes de partir, en mayo de 1942, a Nueva York con su familia. Thibon, por su parte, será uno de sus más fervientes admiradores («nunca he dejado de creer en ella»… «no he encontrado jamás en un ser humano semejante familiaridad con los misterios religiosos; jamás la palabra sobrenatural me ha parecido

tan llena de sentido como a su contacto») y quien, a su muerte, editará una compilación de sus notas, bajo el título *La gravedad y la gracia*. Este libro, junto con *A la espera de Dios*, son sus obras más notables.

Simone, una vez en Nueva York, trata de unirse al movimiento de la resistencia: viaja a Londres e intenta ingresar a Francia como combatiente, pero sólo logra un puesto en la organización Francia Libre, donde redacta informes. En abril de 1943 se le diagnostica tuberculosis. En el hospital, se niega a consumir los alimentos que su estado requerían, y muere el 24 de agosto, a los 34 años. Es sepultada en Kent.

En esos momentos, es prácticamente desconocida. Pocos rastros quedan de su limitada notoriedad en la década del 30, como intelectual de izquierda. No ha publicado ningún libro y se ha mantenido apartada de los círculos literarios. Al fin de la guerra, sus amigos comienzan a editar sus escritos; además de los nombrados, se destacan *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, escrito en 1934, notabilísima muestra de su evaluación del marxismo y su filosofía política general, de la que nunca se retractó; *Las raíces del existir*, y *La fuente griega* son otras de sus obras. Desde entonces, Simone Weil ha atraído la atención de muchísimos literatos, filósofos, teólogos y sociólogos. Intelectuales como Albert Camus y T. S. Eliot le profesan una enorme admiración. Su lucidez, honestidad intelectual y desnudez espiritual constituyen una combinación rara, e inolvidable para todos los lectores, de diversas tendencias de pensamiento, que han se han alimentado de su obra.

Notas

[1] Como no podía ser menos, esta «desapropiación» de su vida y todos los otros gestos y actitudes nada comunes, ni «normales», en la biografía de Simone Weil, no han dejado de ser tentación para muchos ejercicios psicologistas y gentes de cultura ilustrada por las practicidades de todo tipo; y algo de esto ocurre con la visión científicoprogresista de la Weil por parte de Robert Coles, Simone Weil. A modern pilmigrage, Massachusetts, 1987 (trad, española, en Gedisa, Barcelona, 1989).

Sobre este asunto tan serio de la debilidad e infirmitas, o «irrisión» del cuerpo del místico, hay una muy seria página en Michel de Certeau, La fable mystique, París, 1982, págs. 48-71.

La idea de la normalidad, fisiológica y psíquica, social y económica, es desde luego una construcción del poder cultural y sus ideologías, que han definido, definen y tratarán de definir siempre lo que es un hombre y cómo debe serlo. < <

[2] Alessandro Dal Lago, «La ética de la debilidad. Simone Weil y el nihilismo», en Gianni Vattimo y Pier Aldo Rossetti, comps., *El pensamiento débil*, Madrid, 1988, pág. 132.

Dal Lago se hace eco de la pintura romanceada de Simone Weil, hecha por Georges Bataille, a la que se alude en el texto. Simone Pétrement, en su biografía de Simone Weil, cree que el retrato de Bataille, además de retorizado o romanceado, está hecho «con antipatía» o, como si dijéramos, «al odio». Aunque quizás se trate solamente de que Bataille tampoco podía entender. En absoluto. < <

[3] En la redacción de esta nota biográfica he utilizado los datos que ya son tópicos, por imprescindibles, en el relato de la vida de Simone Weil, teniendo a la vista el libro fundamental de Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, París, 1973, dos vol., y también el de Gabriela Fiori, *Simone Weil, une femme absolue*, París, 1987, entre algunos otros, para ciertos detalles y contrastes. < <

[4] S. Pétrement, *ob. cit.* vol. I, pág. 217. < <

[5] Simone Weil, «Lettre a Georges Bernanos», en *Écríts historíques et politiques*, París, 1960, pág. 223. < <

[6] íd., ibidem. < <

[7] Simone Weil, La pesanteur et la grace, París, 1947, pág. 107. < <

[8] íd., ibidem, pág. 131. < <

[9] Simone Weil, «Lettre a Georges Bernanos», pág. 220. < <

[10] Simone Weil, Atiente de Dieu, París, 1966, págs. 18-19. < <

[11] íd., ibidem, pág. 58. < <

[12] Manuel Sacristán, *Papeles de Filosofía. Panfletos y materiales II*. Barcelona, 1984, págs. 470-471. < <

[13] Charles Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Madrid, 1970, págs. 330-331. < <

[14] Simone Weil, *Atiente de Dieu*, pág. 101. < <

[15] íd., ibidem. <<

[16] Simone Weil, «La personne et le sacre», en *Écrits historiques et politiques*, pág. 32. < <

[17] íd., ibidem, págs. 35-36. < <

[18] íd., ibidem. <<

[19] íd., ibidem. <<

[20] íd., ibidem, pág. 37. < <

[21] íd., ibidem. < <

[22] íd., ibidem, pág. 29. < <

[23] íd., ibidem, págs. 30-31. < <

[24] íd., ibidem, págs. 24. < <

[25] íd., ibidem, pág. 31. < <

[26] íd., ibidem, págs. 31-32. < <

[27] Simone Weil, *La source grecque*, citado en Alessandro Dal Lago, *ob. cit.* pág. 136. < <

[28] Simone Weil, «Reflexions sur les origines du hitlérisme», en *Écrits historiques et politiques*, pág. 24. < <

[29] íd., ibidem, pág. 41. < <

[30] Simone Weil, «Quelques meditations concernant l'Economie», en *Écrits historiques et politiques*, pág. 321. < <

[31] Simone Weil, «Etude pour une declaration des obligations envers l'être humain», en *Écrits de Londres el demiéres lettres*, págs. 80-81. < <

[32] íd., ibidem, pág. 82. < <

[33] íd., ibidem. <<

[34] íd., ibidem, pág. 83-84. < <

[35] íd., ibidem, pág. 83. < <

[36] S. Pétrement, *ob. cit.* vol. I, págs. 353-354. < <

[37] íd., ibidem, pág. 385.

Simone Weil sabe perfectamente lo que ocurre en la URSS leyendo simplemente *L'humanité*. Si se la lee con espíritu crítico —escribe— se encuentran pruebas de la barbarie y de la opresión. Sabe que toda la literatura rusa de esos años está llena de mentiras, y que los escritores que rehúsan mentir son enviados a Siberia, o se los condena a la miseria y al hambre, y que el régimen está corrupto, etc. (S. Pétrement, *ob. cit.* vol. I, pág. 406). Es decir, que Simone Weil sabía perfectamente todo lo que los grandes escritores e intelectuales occidentales ignoraban o simulaban ignorar hasta ayer mismo. < <

[38] íd., ibidem, pág. 432. < <

[39] Simone Weil, *Reflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, París, 1955, págs. 124-125. < <

[40] íd., ibidem, pág. 151. < <

[1] *Malheur* en el texto francés. Este término, en los últimos escritos de la autora, alude a uno de los aspectos centrales de su reflexión; designa la experiencia, pura y sin paliativos, de la «fuerza» como ley que rige la despiadada e inexorable dinámica de lo real y adquiere, entonces, un sentido muy preciso. Cuando, en esta obra, es éste el sentido al que el término apunta aparecerá traducido como desventura, en los demás casos, y según el contexto, como desgracia o desdicha, con sus habituales connotaciones. < <

[2] *Pouvoir* en el texto francés. Aquí traducimos por poder, indistintamente, los términos *pouvoir* y *puissance*, a fin de evitar las connotaciones que otras expresiones podrían tener y que, de hecho, en Simone Weil no tienen. Sin embargo, teniendo en cuenta que el tema del poder es también progresivamente relevante en el pensamiento weiliano, conviene recordar que, para la autora, *puissance* es la capacidad positiva de acción, ilimitada en ausencia de obstáculos, que define esencialmente a los hombres y marca, en consecuencia, el despliegue de sus comportamientos; *pouvoir* se refiere a la capacidad de ejercer y manejar la «fuerza» en un determinado marco de acción; hay, sin duda, una conexión entre ambas formas del poder, pero también diferencias que, en español, sólo quedan recogidas por el contexto; cuando el matiz no queda contextualmente preciso, mantenemos entre paréntesis el término francés utilizado por la autora. < <

[3] *Necessité* en el texto. El concepto de necesidad describe, en Simone Weil, el orden del mundo, un orden que es armonía geométrica derivada de la obediencia fiel de todo acontecimiento a la ley de la fuerza que rige la materia; el ser humano, inserto en el universo, es un ser necesitado, dependiente de la necesidad cuya realidad experimenta como imposición de la naturaleza que genera las *necesidades*, esto es, los hechos en los que esta experiencia elemental se expresa en su existencia cotidiana y concreta. Aunque este tema aparece desarrollado explícitamente en los últimos escritos de la autora, en el texto los términos *necessité* y *besoin* (que en general traducimos como *necesidad* y *necesidades*, en plural, respectivamente) tienen este sentido. < <

[4] *Tour de main* en el original. Expresión que alude a la habilidad, propiamente artesanal, que permite operar de manera inconsciente y, sobre todo, instantánea. < <

[*] Téngase en cuenta la época en que escribía Simone Weil. < <